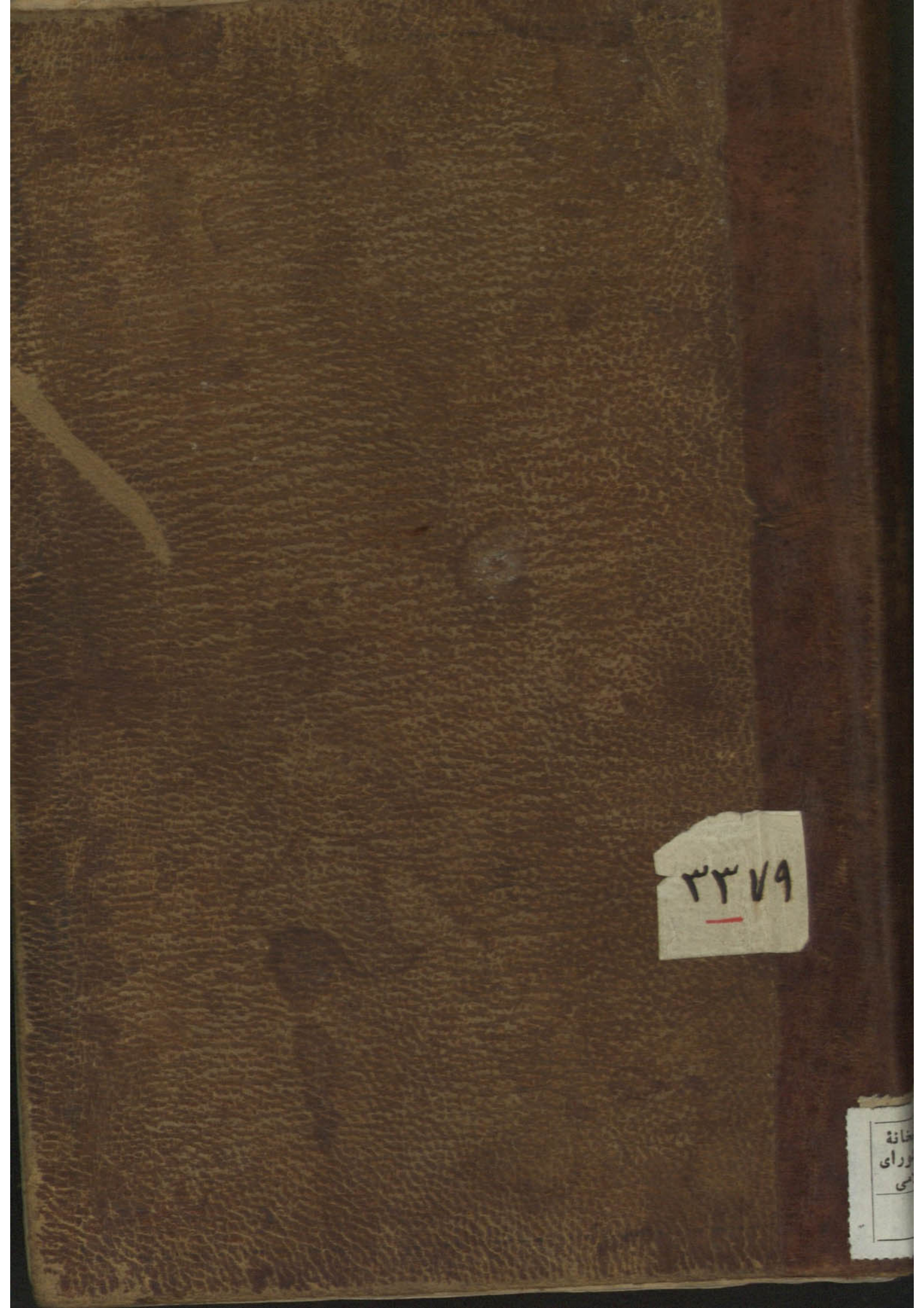

۳۳۷۹


کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه بر الهیات تجرید
مؤلف محمد بن احمد الخفری
مترجم
موضوع
شمارهٔ نفد ۳۳۰۷۹
شماره ثبت کتاب
۵۰۵۰۱
۱۷۶۰
بازدید شد
۱۳۸۱
حاشیه خفری



کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه برالهیات تجرید
مؤلف محمد بن احمد الخفری
مترجم
موضوع
شمارهٔ نفیه ۳۳۷۹
شماره ثبت کتاب
۵۰۵۰۱
۱۷۶۰
۲۵۵۹
۱۷۶۰

حاشیه خفری
در الهیات تجرید



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق وحده

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين وبعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن احمد الخفري هذه تعليقات اتفقت مني على شرح الهيات التجريد قد جمعتها تذكرة لمن له قلب والقى السمع وهو شهيد جعلني الله والطالبين من اهل التاييد قوله استدل على وجود الواجب لم اختار المص قدس سره في اثبات الواجب منهج حكماء الالهيين وهو الذي يستدل فيه بالنظر الى الوجود لانه اخصر واوثق واشرف من المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق او امكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا المنهج على دليل واحد لحصول المقصود مع الاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة احدها ان للوجود افرادا بالبديهة فان كان واحد منها واجب الوجود بالذات ثبت المطلوب وان كان كلها ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها ان يقال في الشق الثاني ان لم يتحقق في افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور والتسلسل وثالثها ان يقال فيه ان لم يتحقق واجب الوجود في افراد الموجود لزم ان يتحقق فيها لاستحالة الدور والتسلسل ويمكن حمل كلام المص على هذا ورابعها ما قررناه وهو احد احتمالي كلام المص ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب وناسب اهل البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما

يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشي ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدا والا لزم تقدم الشي على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدا بالذات وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شي لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات واعلم ان تتميم جميع براهين هذا المطلب التي لا يوجد فيها ابطال التسلسل مبنية على مقدمة بديهية وهي ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد في امكان طريان الانعدام عليها بالكلية فبعد تمهيدها لا شبهة في صحة ما مر ولا في صحة ما قيل من ان موجد جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون خارجا عنه بالضرورة والموجود الخارج عنه انما يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل من ان جزء الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها والا لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله اذ بملاحظة المقدمة المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة تكون علة له بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشا لوجوب الممكنات ولا منشا لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولا في صحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شي من الممكنات اذ لا شي للممكنات

مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد اذ لا وجود ولا ايجاد فلا
موجود لا بذاته ولا بغيره ولاثبات هذا المط منهج آخر وهو ان يعتبر
مجرد الامكان بان يقال يمكن ان يوجد شيء من الاشياء بالامكان الوقوعي
ومن ذلك الامكان يثبت وجود واجب الوجود بالذات باحدى
الطرق المذكورة كما لا يخفى بادنى تامل والغرض من هذا التطويل الاطلاع
على البراهين المتعددة لهذا المط العالي فان كلا منها لمكشوفية في
ازالة ظلم الجهل ولاجتماعها تاثير عظيم في تقوية الاعتقاد **قوله** على معنى
انه يصح منه فعل العالم وتركه اقول اي بمعنى انه ليس شيء منهما لازما لذاته
بحيث يستحيل انفكاكه عنه في اي وقت فرض وان كان وقتا موهوما
والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من
حيث هو فاعل فان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين احدهما صحة
صدور الفعل ولا صدوره وارادوا منها امكان الصدور واللاصدور
بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل والتلازم بين معنييهما ظ فمعناهما متفق عليهما
بين الفريقين فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه
مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات
بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عين الذات
والمناسب ان يفسر الايجاب المذكور ههنا بامتناع انفكاك ذاته
تع عن ايجاد العالم مطلقا في الازل وح لا حاجة في اثبات نفيه الى
التطويل الذي ذكره الش في الاستدلال بل الجواب ان يقال في اثباته
ان تاثيره تع في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم

قدم صورته **قوله** واحتج على انه قادر اه هذا الاستدلال انما يناسب تابعي
الاشعري ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه ولا يصح اجراؤه من
قبل المص اذ على تقدير هذا الاجراء لقايل ان يعارض المص ويقول ان تاثيره
تع في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم ترجيح الفاعل
بدون المرجح او احتياج التاثير الى شرط حادث يحتاج الى شرط آخر
حادث بناء على ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
ويلزم التس في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك محال
عند المص بل له ان يقول العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكر في الاستدلال او تخلف العلة
التامة عن المعلول وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر ويلزم
التس وهو بط عند المص والحاصل ان القول بان الشيء لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث غير تم عند المص والاكثر المعتزلة بل عند اكثر
المتكلمين ولا لازما لغرض لا ايجاب المذكور فكيف يصح استعماله في مطلوبهم نعم
يصح استعمال الاشعرية له في مطلوبهم على اثبات ان تاثيره تع في العالم
ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار لانهم لم يجوزوا ترجيح الفاعل المختار
بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره تع في الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة يلزم
قدم العالم او التس في الحوادث وكلاهما مح فحاصل كلامهم ان تاثيره تع ليس
بالايجاب بل بالاختيار بدون الوجوب واللزوم بان يكون المرجح نفس
ارادة الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او التس في الحوادث وكلاهما مح
فالنزاع بين الاشعرية والحكماء ليس الا في شيئين احدهما في قدم العالم و
حدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار جايز بدون المرجح ام لا والنزاع

له في تلك الدليل ح
بمعنى الوجوب واللزوم

بين الاشعرية والمص في ثاني الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في استحالة
الترجيح بدون المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف على شرط حادث
بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو
قايل بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود العالم بالنظر الى علم الفاعل بنظام
الخير ومصالح الغير فالمص انما نفى الايجاب الذي هو مستلزم لقدم العالم لا
الايجاب المطلق فالحق في الاستدلال ما مر سابقا بخلاف الاشعري ومن
تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وقالوا اوجد الله العالم
في الوقت الذي اراد في الازل ان يوجده بدون مرجح غير تعلق الارادة
وبالارادة والاختيار يمكن الترجيح بدون مرجح قال المص في شرح الاشارات
والقايلون بحدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص
آن او الايجاد بالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهي
جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن جرى مجراهم وهولاء يقولون بتخصيصه على
سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود
الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا
حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت
وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا
بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان
للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير تخصيص وهم اصحاب
ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى
ولا اخفاء في ان المص اختار المذهب الاول لكن قال بالوجوب **قوله** يلزم قدمه
اي قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور

خوفا عن العجز عن التعليل بل ذهبوا
الى ان وجود العالم لا يتعلق
بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل
وهو لا يسئل عما يفعل واعترفوا
بالتخصيص صح

بديهي ولا حاجة الى التنبيه عليه كما مرت الاشارة اليه **قوله** اذ لو كان حادثا
لتوقف ذلك التوقف مع كون لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوعا كما مرت
الاشارة اليه الحالية هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور وان كان
استلزام المحال المحال مستلزم لتقدم الشيء على نفسه **قوله** لئلا يلزم التخلف من
الموجب التام لا حاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور
فان قيل هذا القيد للتوضيح قلت لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين
الموجبين الذين احدهما معتبر عند الحكماء والآخر معتبر عند المص وايضا
التخلف عن الموجب التام وان كان محالا جاز ان يكون لازما لاجتماع
المتنافيين وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق وايضا ذلك
التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار
توقفه على شرط حادث **قوله** متعاقبة اقول على تقديره يلزم قدم الفعل
المطلق من حدوثه وذلك غريب **قوله** او مجتمعة لا يخفى عليك انه على هذا
التقدير لزم تخلف المعلول عن الموجب التام **قوله** اذ لو كان حادثا الخ
لا اخفاء عليك انه على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك كاف
فان قيل مراد الش من القدم المذكور في قوله يلزم قدمه بالشخص او القدم
بجميع الاجزاء ولذا قال اذ لو كان حادثا اي بالشخص او حادثا بالجزء
لتوقف على شرط حادث قلت الاستدراك باق اذ قد سبق استحالة قدم
العالم سواء كان بالشخص او بالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع ما مر الاشارة
اليه سابقا من ان الحادث لا يتوقف على شرط حادث عند المص فالوجه
في تقرير الدليل ما مر سابقا **قوله** فالمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الخ
اقول العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع المليين والحديث المشهور

الذى لادليل عقلى عليه يعارضه وليس للمتكلمين التفات الى هذا التجويز المخالف
للاجماع والحديث ولهذا قال المص والواسطة غير معقول اى لادليل عقلى
عليه فتجويزها مع انه مخالف للاجماع والحديث غير ملتفت اليه وايضا
الدليل العقلى قايم بان الممكن الذى لاوجود له باعتبار ذاته لايوجد غيره
وهذا مما يوافق كلام الحكماء قال بهمنيار فى كتابه المسمى بالتحصيل وان
سلكت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برئ من كل وجه من
معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول تع لاغير اذ لو كان يفيد الوجود
ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة
فى افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة فى اخراج الشئ من القوة الى
الفعل فمعنى قول المص والواسطة غير معقول ان الواسطة فى ايجاد
العالم الجسمانى مما ينفيه البرهان العقلى كما ان ايجاد الجواهر والاعراض
المفارقة لذات الموجد مما هو مختص بالمبداء الاول تع وهذا لاينافى
كون حركات العباد صادرة عنها قوله اى مع قطع النظر عن انضمام الارادة
اليها المناسب ان يقال الامكان باعتبار القدرة مع قطع النظر عن اعتبار
الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند المص غير زايدة
على الذات ولا على الداعى ولا على العلم بالاصلح فان قيل اذا كان الارادة
والعلم بالاصلح غير زايدين على ذاته تع فكيف يمكن انفكاك الذات عن
المواد ليتحقق الايجاب بالمعنى المذكور اولا قلت لما كان المراد هو ايجاد
الحادث على النحو الذى هو الاصلح وكان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح
انتفى الايجاب المذكور اولا وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة الانفكاك
الحادث على النحو الواقع عن الارادة التى هى غير زايدة على الذات والعلم

انتهى م
الدال على م

بالاصلح كما مر الاشارة اليه وسياتى تحقيق ذلك انشاء الله تع قوله وهذا
مايقال ان الوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار ثم لقائل ان يقول الوجوب
بالاختيار والارادة التى هى غير زايدة على الذات تنافى القدرة والاختيار
الذى هو مراد المتكلمين بعد الوجوب بالاختيار والارادة على تفسير الحكماء
بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن شاء فى الازل ففعل
فيه بالمشية القديمة التى هى غير زايدة على الذات ولا على العلم بالاصلح
والحاصل ان انفكاك العلة التامة عن المعلول فى الزمان مح فكيف يحكم
بانفكاك ارادة الواجب تع مع كونها غير زايدة على الذات عن تعلقها
بالمراد فى الزمان كما حكم به المتكلمين فاللايق بهذا المقام ايراد تحقيق
شاف كاف يوجب طرح ما قيل فيه من خلف قاف فان قيل انفكاك
العلة التامة عن المعلول اى تقدمها عليه بالزمان ممكن ولزم الحكماء القول
بامكانه فان الحادث فى آن الحدوث له علة تامة بلا شبهة ولا
نزاع لاحد فوجب ان يتقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كانت
معه فى الزمان نقل الكلام الى علتها فيلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة
على المعلول بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية مترتبة وهو
بط باتفاق العقلاء وبذلك اندفع كلام الحكماء على المتكلمين فى جواز
تخلف العلة التامة عن المعلول قلت تخلف المعلول عن العلة بحيث لايتخلل
زمان بين تحققهما اصلا لابحسب الخارج ولا بحسب التوهم جايز عند الحكماء
بل لزمهم ان يلتزموه لما مر واما تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل
بينهما زمان وهى كما يلزم من الحكم بان القديم مع الارادة القديمة علة
تامة لتعلق الارادة باحداث الحادث الزمانى فهو مما يحيل بحسب العقل

التى هى غير زائدة على الذات لاينافى القدرة والاختيار والارادة م

من النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه وكونه
بمنزلة التقدم الذي يتوهم التزامه اقول قد مر الاشارة اليه فيما سبق
من ان العلم بالاصلح هو المرجح فالذات تقتضي احداث الحادث في آن الحدوث
بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصلح وسيجي تفصيله وتحقيقه ان شاء
الله تعالى الحكيم **قوله** بان يريد الترك او لا يريد الفعل هذا الترديد بناء على
الخلاف في ان الترك امر فعلي يصدر عن التارك او عدم الفعل **قوله** اعني انتفاء
الارادة في هذه العبارة والعبارة السابقة اي قوله فان القادر
هو الذي يصح منه ان يفعل اي يريد الفعل وح يجب الفعل ايضا ليستا على
ما ينبغي فالاولى الاشتباه الا مذهب من حكم بحدوث ارادة الفعل بعد
حصول الشرائط في ارادة الارادة كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة اللائقة
في الاول على ان يقال فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل
فيجب الفعل بالنظر الى ارادة الذات وفي الثاني ان يقال ان اراد وجب
صدور الاثر بالنظر الى مجموع الشرائط اعني الذات مع كونه قادرا مريدا
ولعل الش تسامح في العبارة بقرينة تدل على المراد لكن هذا ينافي ما
ذكره بعد في شرح قول المص وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد يدل على
ارادته فانه يدل على انه اعتقد ان مذهب المص اثبات الارادة الزائدة
على الذات قال المص في شرح الاشارات لما كان الفاعل المختار عند
المتكلمين هو الذي تتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر
احتاجوا الى اثبات شي بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا
له ارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة
عند الاشاعرة وغير زائدة على علم عند الكعبي ثم قال واعلم ان المعتزلة

الذين

الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شي غير الفعل
اصلا مع قولهم اما بان لا يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع
الصدور في غير ذلك الوقت انتهى اقول لا خفاء في ان كون بعض الاوقات
اصلح للصدور غير راجع الى امتناع الصدور في غير ذلك الوقت ان
لم يحكم بوجوب الاصلح كما مر فيما سبق منقولا عن المص واما ان حكم بوجوبه
كما هو مختار المص فيؤدي هاتين العبارتين واحد والظاهر ان المراد بالا امتناع
الامتناع بالغير وليعلم ان مختار المص هو ان الارادة مع انها غير زائدة
على العلم غير زائدة على الذات وان بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم
بالاصلح هو موجب وليكن ذلك على ذكر الابحاث الآتية **قوله** واما حال
وجود الاثر وح يجب وجوده ح يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر
بالارادة لا ينافي امكان الترك بالنظر الى ذات القادر فان التمكن
من الفعل و تركه انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر
وهذا يتحقق في كلتي حالتي الوجود والعدم وبهذا يعلم انه يمكن الجواب
على اختيار كل من شقي الترديد **قوله** يعني يختار انها حال عدم الاثر
لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال لقائل ان يقول لا يخ ثاني
الحال عن وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقديرين فلا تتحقق
القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب المذكور فتطويل المسافة في
الجواب وليعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان القدرة على الفعل اي القدرة
الحادثة قبله او حين وجوده فذهب الاشعرية الى انها مع الفعل
والمعتزلة الى انها قبل الفعل واستدلوا على تقدمها بوجهين الاول
منهما انه لو لم تتحقق قبل الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف

امتناع

منك في ص

غير القادر وتكليف غير القادر وان كان جايزا عند الاشاعرة لكنه
غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني
منهما ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها للفعل والفعل عند الحصول
لا يحتاج الى القدرة والجواب الثاني ان حصول الفعل لا ينافي احتياجه
الى القدرة التي هي علته فان حصول المعلول لا ينافي الاحتياج الى علته
قلت وقد اجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان
في ثاني الحال وارد عليه بانه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة له
على الايمان وان تحول الى الايمان لم يكن مكلفا فيه لاستحالة التكليف
بتحصيل الحاصل فينافي التكليف والقدرة التي هي شرطه ويمكن
دفع هذا الايراد بان يقال التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور
على تقدير وجوده واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا
في اي زمان وجد ولا يشترط كون القدرة مجامعة للتكليف على
ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل
آخر لا بذلك التحصيل وح جاز استمرار التكليف حال القدرة لا يقال ان
تكليف الفاعل حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل
وان لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته لانا نقول يكفي في فائدته كونه سببا لذلك
التحصيل فانه هو الذي لا يقال ينتفي فائدة التكليف على هذا التقدير وهو
الابتلاء لانه لا يتصور الا عند التردد في الفعل وتركه واما عند تحقق
الفعل فلا لانا نقول الابتلاء انما يكون فائدة حدوث التكليف لا
فائدة استمراره والحق ان النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة
القوة التي هي مبدا التاثير سواء كان مع جميع شرائط التاثير في الفعل

والكسب

او لا كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها القوة التي تكون مع جميع
شرايط التاثير والكسب لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها القوة
الناقصة التي يشترط معها عدم تحقق جميع شرايط التاثير لم يتحقق
الا قبل الفعل والى الثالث ايض ذهب بعض المتكلمين كما يعلم من عبارة
بعض وايض كان الدليل الثاني دالا على تحقق ذلك الذهاب فان قيل
لعل المص ذهب الى اختيار القول الثالث ولهذا قال ويمكن اجتماع
القدرة على المستقبل مع العدم في الحال في جواب من قال شرط القدرة
انتفاء شرايط التاثير وفي حال العدم تحقق شرايط التاثير في العدم
وفي حال الوجود تحقق شرايط التاثير في الوجود فلا يتحقق القدرة
في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا يساعد هذا التوجيه
قوله ويمكن والاولى في توجيهه ان يق هذا جواب قول من قال القدرة
لا يتحقق في حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان تجتمع مع
العدم فاجاب المص بان القدرة على الفعل المستقبل متحققة في
الحال مع عدم الفعل في الحال فهذا رد على الاشعرية في قولهم ان الفاعل لا
يقدر على الفعل قبل وجوده قوله وانتفاء الفعل ليس فعل الضد قد
اشار الى ان ليس شرط انتفاء كون الفعل متعلق القدرة كونه فعل
الضد فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلقا للقدرة وتحقق
العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل فيستمر
العدم وان يفعل فلا يستمر فكون العدم الاصلي مستمرا ازليا
لا ينافي تعلق القدرة بابقائه وايض يكفي في كون طرف النفي اثر المعنى
الاستتباع ان القادر لم يشاء فلم يفعل فان انتفاء الفعل ليس

فعل الضد الذی هو العدم ففی هذه العبارة اشارة الی رد الدلیلین المذکورین
فی الشرح **قوله** ای قدرة الله شاملة لجمیع الممکنات اقول لا خفاء فی
ان امکان الصدور عن الغیر بالارادة علة للمقدوریة اذ الشیء الذی
لم یتصف بالمقدوریة وکل ما له امکان الصدور عن الغیر له امکان
الصدور عن الواجب تع سواء کان الصدور بالواسطة او بلا واسطة
فقدرة الواجب متعلقة بجمیع ما له امکان الصدور عن الغیر فمن لم یجوز
کون الممکن فاعلا استدل الی ان الممکن باعتبار ذاته لا شیء محض وما
کان کذلک لا یصح ان یصیر موجدا یکون عنده وقوع جمیع الممکنات
بایجاد الواجب تع وقدرته ومن جوز کون الممکن محرکا للاجسام جوز
ان یوجد الواجب تع حرکات الاجسام ضرورة ان ایجاد الحرکة قادر
علی ایجاد الحرکات والحاصل ان قدرة الواجب المقرونة بجمیع شرایط
التاثیر لا تتعلق الا بالممکنات التی بها امکان الوقوع بالنظر الی علمه
بالنظام الاعلی تعالی بلا واسطة کما ذهب الیه البعض او مطلقا مع
الاتفاق فی ان صدور غیر الحرکات من الجواهر انما هو من الواجب تع
واما قدرته علی الاطلاق فهی متعلقة بجمیع ما هو ممکن الصدور عن
الغیر **قوله** لان ان الامکان علة المقدوریة اقول لما کان الامکان
علة الحاجة الی الموثر والتاثیر لا امکان له فی صورة الایجاب بالمعنی
المذکور سابقا باتفاق الملیین فثبت بذلک کون الامکان علة للحاجة
الی الموثر القادر **قوله** ولو سلم الخ اقول لما کان مقدور المقدور
للشیء مقدورا له ووجب انتهاء جمیع المقدورات الی الواجب بالذات
ثبت شمول قدرته لجمیع المقدورات **قوله** فان المعتزلة القایلین

بامکان الصدور عن الغیر بالارادة لم یتصف صح

القادر علی صح

اقول

اقول المعتزلة لم ینفوا امکان تعلق قدرة الواجب تع بافعال العباد بالنظر
الی مجرد ذاته بل انما ینفون تعلق الارادة بایجاد الافعال کما یعلم من
التامل فی ادلتهم **قوله** هذا الاستدلال انما الخ لا یخفی انه لا فرق بین
المذهبین فی ورود المنع انما الفرق فی دفعه فان الاشعریة لما
اعتقدوا ان لیس للتاثیر ثابتا للغیر واجب الوجود دفعوا منع
کون ممکن غیر مقدور للواجب تع بانه من کونه غیر مقدور له تع عدم
امکان صدوره عن الغیر فان کل ما یمکن صدوره عن الغیر فانما
یصدر عن الواجب بالذات واما علی مذهب المعتزلة فدفع المنع
المذکور بان یقال کل ما یمکن صدوره عن الغیر یمکن صدوره عن الواجب تع
باعتبار کونه فاعلا ای بدون اعتبار کونه مریدا وعالما بنظام
الخیر ای لا یلزم من کون الشیء ممکن الصدور عن الغیر کونه متعلقا
بقدرة الواجب المجتمعة لجمیع شرایط التاثیر **قوله** فعلی قاعدة
الاعتزال الخ اقول علی قاعدتهم لا یلزم الا جواز ان یکون خصوصیة
المعدومات الممکنة مانعة من تعلق القدرة الشاملة لجمیع شرایط
التاثیر بل یلزم تعلق الارادة لا جواز ان تکون الخصوصیة مانعة
من تعلق مطلق القدرة بمعنی ان لو اراد الله تعالی لم یقع بقدرته
قوله وعلی قانون الحکمة اقول علی قانون الحکمة لا یمکن ان یوجد
ویوثر الا واجب الوجود بالذات وکل من له امکان قبول الوجود
فانما یوجد من الواجب الوجود بالذات الذی هو باعتبار ذاته
موجود فان الممکن الذی لیس له وجود فی حد ذاته فعندهم
مع اتصافه بالایجاد نعم قبول الوجود وقبول الحرکات یتحقق ان

یلزم صح

الخصوصیة صح

عندهم فی الممکنات یدل علی ذلك ما نقل سابقا من جهة الاختیار قوله جاز
ان تستعد المادة لخ هذا لا یوجب تجویز صدور الممکن عنه تعالی الواجب
قوله وعلی التقدیرین لا یکون لخ لا یخفی ان المدعی ان نسبة
الذات مع اعتبار کونه عین العلم والارادة الی جمیع الممکنات التی
لها امکان صدورها عن الواجب تعالی علی سواء وان نسبة الذات من
حیث هو بدون اعتبار کونه عین العلم والارادة بالنسبة الی جمیع
الممکنات التی لها امکان صدورها عن الغیر علی سواء ولا خفاء فی
صدق هذین الحکمین قوله اعظمها الثنویة لخ شبهة الثنویة
هی ان الله تعالی خیر محض فلا یمکن ان یوجد الشر ولا بد للشر
الواقع من امر یقتضیه ودفعها بان یقال الاشیاء علی خمسة
احتمالات احدها الشیء الذی لا خیر فیه اصلا وثانیها الشیء
الذی لا شر فیه اصلا وثالثها الشیء الذی یتساوی فیه الخیر
والشر ورابعها ما یکون خیره غالبا وخامسها ما فیه غلبة الشر
وذات الواجب بالذات لما لم یمکن ان یصیر مبداء للشر وجب ان
یصدر عنه قسمان من الاقسام المذکورة ای القسم الثانی الذی
لیس فیه شریة والقسم الرابع الذی خیریته غالب لان ترك
الخیر الکثیر لاجل الشر القلیل شر کثیر فقول الثنویة من ان الله تعالی لا یصیر
مبداء لما فیه شر یمکن الزامهم بان الله تعالی مبداء للاشیاء خیرها
غالب وقد تفاخر ارسطو الملقب بالمعلم الاول بذلك الکلام فی
دفع شبهة الثنویة قوله وکانهم ارادوا الخ وعلی هذا یکون مرادهم
بالظلمة هو العدم قوله والمجوس منهم لخ قال المجوس ان ایجاد اهرمن

ليس

لیس بشر انما الشر منه قوله فیزدان اوجد اهرمن ویکون جمیع الشر
انما یصدر من اهرمن قوله والجواب منع قولهم الواحد لا یکون خیرا لخ
اللهم الا ان یراد من قولهم خیرا ما یکون خیرا محضا ومن قولهم شریرا
شرا محضا ولهذا حملهما البعض علی الوجود الذی هو خیر محض والعدم
الذی هو شر محض ویراد ما قاله الش والحاصل ان شبهتهم ما ذکر
ودفعها انما یکون بما سبق قوله والاحکام ای احکام افعال الواجب تعالی
بان تکون خالیة عن وجوه الخلل والنقصان وتشتمل علی حکم ومصالح
تدل علی تقدم علمه تعالی بالافعال ثم بواسطته تدل علی علمه تعالی قوله والتجرد
ای تجرد الواجب فهو علی المشهور کونه غیر جسم وغیر جسمانی وعلی التحقیق
کونه غیر محتاج الی الارتباط بالغیر بل کونه محض الوجود الحقیقی المنزه
عن المهیة والاعراض یدل علی علمه تعالی بذاته اولا ثم بواسطته یدل علی علمه تعالی
بافعاله وفی هذا الدلیل سر تامل فیه ان کنت ذا شوق فانه لا یظهر
الا لاهل التاله والذوق قوله واستناد کل شیء الیه هذا الدلیل علی
تقریر الش انما یدل علی شمول علمه تعالی لجمیع الموجودات کلیة کانت او
جزئیة بعد ضمه الی دلائل اخر داله علی علمه تعالی وعلی هذا یمکن حمل قوله
والاخیر عام ای الاخیر انما یدل علی عموم العلم لکن فیه صرف عن المتبادر
ویمکن ان یحمل هذا القول علی دلیلین آخرین یدلان علی اصل العلم
وعمومه احدهما ان یقال انه تعالی لما کان مبداء لجمیع الموجودات
التی منها العلماء بذواتها بلا شبهة کان عالما بذاته بالضرورة لکون الفاعل
اشرف واکمل من اثره ومن کونه تعالی عالما بذاته ومبداء لجمیع الموجودات
علم کونه تعالی عالما بجمیع الموجودات معقولة کانت او محسوسة کلیة

بذاته تم

كانت وجزئيه ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم
بذاته تعم ثم يثبت العلم بجميع الموجودات والثاني ان يقال انه تعالى
لما كان مبدا لجميع الموجودات التي منها الصور العلمية كان مبداء
لفيضان العلوم على العلماء وكان فياض العلوم وملهمها فكان
عالما بالضرورة باحد الوجهين المذكورين يثبت انه تعالى عالم بجميع الموجودات
قوله اتفق جمهور العقلاء انما قال ذلك لان بعضهم نفوا العلم وظن
انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب بالذات تعم بل البعض نفوا
العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنا منهم ان هذا
هو العلم كما يدل عليه الدليل الذي استدلوا به والبعض الذي نفوا العلم
بذاته تعالى انما نفوا العلم الزايد على الذات كما يشعر به دليلهم قوله
وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل اي جاز عند المتامل في اول
نظره والاولى ان يقول وجوز والحاصل ان نظام الموجودات
على وجه يمكن ان يوجد اعلى منه وعبارته توهم خلاف ذلك كما ذهب
اليه الشافعي قوله وخفاء الضرورة على بعض العقلاء جايز هذا
اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه قوله
ويتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية اقول لعلهم تمسكوا في
عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة
السمعية وح لا يرد ما اورد عليه قوله وان لم يخطر بالبال
كون المرسل عالما اراد بالخطور الخطور التفصيلي فيكون
الالتفات بهما يحصل من الشرع لا اصل العلم بان لا يكون يستفاد
معلوما الا بالشرع فيرد عليه ما اورده بقوله والظ

وان اراد بالخطور
حصول العلم

ان هذا مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان شمول العلم
والقدرة لجميع الممكنات ممكن اثباتها بالشرع وايضا يمكن ان يقال
انه اراد من تمسك في كونه تعم عالما بالادلة السمعية من العلم
العلم المقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان فح لا يرد عليه الايراد انتظام
المذكور قوله وكل مجرد عاقل حاصل كلامهم ههنا ان المانع من
التعقل انما هو المادة وعلايقها قال بهمنيار في كتابه المسمى
بالتحصيل ولما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده
لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته لم
يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا ذاته ومدركا ذاته
يجب ان يكون وجوده ادراكه لذاته وكل ما وجوده لذاته
فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده الا كونه مدركا فالامور التي
تدرك ذواتها لا يصح ان تكون مقارنة للمادة والا كان وجودها
لغيرها واما الامور المجردة عن المادة فانها يجب ان تدرك
ذواتها والا لكان وجودها لغيرها ~~...~~ محجوب
عن ذاته فلمقارنة المادة غير مدرك ذاته ويشهد بهذا ان
القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق لا تدرك ذواتها
ثم قال في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول اذ قد علمت
ان معقولية الشيء ووجوده من حيث هو معقول واحد
فاذا كان وجوده لغيره كان معقولا له واذا كان وجوده
لذاته كان معقول ذاته واقوى الموجودات هو الموجود المستغني
عن المادة المهية واضعف الموجودات ما حقيقته القوة وهذا

منتشر

فكل ما هو

هو الهيولى فما وجوده اقوى الموجودات فهو اقوى في باب المعقولية
انتهى اقول واضعف الموجودات احقيقته القوة اشارة الى
لمية كون الهيولى غير عالمة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف
وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها فليس لها ظهور وانكشاف
لذاتها اذ الظهور والانكشاف ليس الا للموجود وبذلك يندفع
اعتراض الاشراقيين على قول المشائين من ان التعقل حضور الماهية
المجردة عن العلائق المادية للشي المجرد العاقل بذاته وهو حاصل
في شان المجرد لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته
وهو انه لو كفى في كون الشي شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى
لكانت الهيولى شاعرة بنفسها وليست هي مهية لغيرها بل انما هي
لنفسها وهي مجردة عن الهيولى الاخرى اذ لا هيولى للهيولى وهي لا
تغيب عن نفسها ان عني بالغيبة الواقعة في تفسيرهم الادراك
بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات لامتناع
بعد الشي عن نفسه وان عني بعدم الغيبة الشعور لكان قولهم
كل مجرد غير غايب عن ذاته ممنوعا ولم يصح جعله دليلا على كون
المجرد عالما بنفسه لانه تعليل الشي بنفسه ودفع هذا الاعتراض
بان يقال لم يجعل مجرد التجرد عن الهيولى دليلا على العلم بل جعل تجرد
الموجود بالفعل في حد ذاته عن الهيولى دليلا على العلم فاندفع
النقض بالهيولى فان الوجود هو الظهور او مستلزم له فالموجود
بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي غير قايم بالغير لنفسه
ونظير هذا ما قال الاشراقيون من ان النور المجرد عالم بذاته

لانه نور لنفسه وظاهر لنفسه وكل ما هو عالم لذاته فهو نور مجرد فهاتان
القضيتان نازلتان منزلة قول المشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد
وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال وقد عرفت ان الوجود المجرد عن
المادة هو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده اذن معقوليته
لذاته وعقليته لذاته فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول وبيان
ذلك انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلائقها ثم
ليس ينعكس الموجبة الكلية موجبة حتى تكون كل ما يكون مجردا
عن المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل
او لا يصح ان يعقل ومحال ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن
ان يعقل فاذن انما يصح ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شي حتى
يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شي حتى يصير كالحال
في المعقولات بالقوة التي تحتاج الى تجريدها عن المادة حتى
تصير معقولة لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فاذن المجرد بالفعل
لا يحتاج الى ان يتغير فيه شي حتى يصير معقولا بالفعل فهو
اذن معقول بالفعل فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن عاقلا لذاته
لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هف انتهى
اقول ويمكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان النفوس الانسانية
المجردة عالمة ومنشا عالميتها ليس الا تجردها وفي الجملة حكم
الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما نشا من التفتيش
عن احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها وقد يستدل
على اثبات علم الباري جل وعلا بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث

هو موجود وكل ما هو كذا فهو ممتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الكون
فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته قوله والثاني انه تعالى
عالم بذاته الخ لا يخفى ما في حمل عبارة المص على هذا الوجه والاولى ان يحمل
عبارته على احد المعاني الثلث المذكوره سابقا قوله اما الاول
فلان العلم آه تقريره على النهج الذي في المواقف وشرحه هو ان الله
يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل
حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد المستقل بذاته
وهو حاصل في شانه لان ذاته مجردة غير غائبة فيكون عالما بذاته
واما الثاني فلانه مبدا لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فغير
الش عبارته الى ما ذكره واورد عليه جميع الانظار التي ذكرها صاحب
المواقف وغفل عن اندفاع النظر الاول اذ لا يخفى ان حقيقة العلم
اما حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم له وعلى التقديرين
يندفع المنع الاول اذ المقص بكل منهما حاصل قوله ويرد عليه انا لا نم
قد عرفت ان هذا المنع مندفع بان العلم اما الحضور المذكور او امر
يلزمه كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يتوجه المنع نعم هذا المنع انما يتوجه
على عبارة صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو
لازم له لا يكون بديهيا بخلاف عبارة الش فان كون العلم عما ذكره او
عما هو لازم له بديهي لا خفاء فيه ودفعه عن عبارته بما مر الاشارة
اليه من انه لما كان نفس الانسان عالما بالمعاني الكلية وذاته بذاته
تحدسوا من ذلك ان تعقل عبارة عما ذكره او عما يلزمه والجواب الثاني
وبذلك يحصل المقص كما مر قوله فلا يجوز ان يشترط الخ عدم جواز

اشتراط

اشتراط التغاير بالذات بين العالم والمعلوم في العلم يعلم من علم الانسان
نفسه واما كون الحواس غير عالمة بانفسها فهو انما يكون لاجل كونها غير
مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا المنع على
تقرير الش ان يفسر عدم الغيبة المشتمل عليه قوله لان ذاته غير
غائب عن ذاته فيقال ان اريد بعدم الغيبة عدم البعد فمجرده
لا يلزم العلم كما في صورة الحواس وغيرها من الامور التي لا تتصف
بالعالمية وان اريد به الشعور والانكشاف فهو مم لانه غير بين ولا
مبين من ذلك الدليل على تقرير الش فوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال
في الوجود في هذا الدليل كما هو مذكور في المواقف وح لا حاجة الى دفع
المنع الثاني يحتاج الى التشبيه المذكور في عدم كون العلم مشروطا
بتغاير العالم والمعلوم بالذات واما حال الحواس فقد عرفتها مما مر
قوله واما ان العلم بالعلة يوجب العلم آه اقول خلاصة الدليل
الاخير ان الواجب الوجود في اعلى مراتب التجرد فيكون عالما بذاته
وذاته تعم علة فاعلية لجميع الممكنات اما بغير واسطة او بواسطة هي
منه فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال تعالى الا يعلم من خلق و
هو اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر
عنه بديهي وليعلم ان للواجب الوجود علمين احدهما علم كمالي اجمالي
وهو عين ذاته تعم وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشا
لانكشاف جميع الموجودات قال بهمنيار بان ذلك حقيقة حقيقته
يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان معقول البسيط عندنا
علة للمعلومات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في

عقولنا و مهنا نفس وجوده و معنى المعقول البسيط هو انه كما يكون
بينك و بين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه
ثم تفصله شيئا فشيئا الى ان تملأ دستة كاغذ بل ما عنده اشد
تجريدا انتهى ففي الشهود العلمي الكمالي كان ذاته تعالى عالما بذاته و
بجميع الممكنات و علما و معلوما و التغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار
والى اشار الفارابي حيث قال واجب الوجود مبدأ لكل فيض و هو
ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر بنال الكل من ذاته
فعلمه بالكل بعد ذاته و علمه بذاته نفس ذاته و كثرة علمه بالكل كثرة
بعد ذاته و يتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة و ثانيها
علم تفصيلي هو عين ما اوجده في الخارج و المدارك و مراتبه اربع
احدها ما يعبر عنه بالقلم و النور و العقل في الشريعة و بالعقل
الكل عند الصوفية و بالعقول عند الحكماء فالقلم الذي هو اول
المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكنون فيه عند الواجب تعالى
فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته و اجمالي
بالنسبة الى باقي المراتب و ثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح
المحفوظ و بالنفس الكل عند الصوفية و بالنفوس الفلكية المجردة
عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من
صور الكلية عند الواجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة الى
المرتبتين اللتين هما فوقها و ثالثها كتاب المحو و الاثبات و هو القوى
الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية و هي المنطبعة
في الاجسام العلوية و السفلية فهذه القوى مع ما فيها

هذا

نيال

من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب الوجود تعالى و رابعها
الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية و السفلية و احوالها
فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد
و الحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية او جزئية و سواء كانت
صورا ادراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند
واجب الوجود في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار و معلومات
باعتبار و على التحقيق المذكور يندفع الاشكال الموردة على القول
بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول منها انه لما كان وجود
العلة تغاير وجود المعلول اتجه على القول المذكور ان حضورها
غير حضور معلولها فح ان استلزم حضورها غير حضور المعلول
فهذا الحضور اما بطريق الارتسام في ذات العلة لزم كون ذاته
تعالى محلا للكثرة و كونه قابلا او فاعلا لشيء واحد من جهة واحدة
و هو بط او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية
و قد ثبت بطلانه او بطريق آخر هو قيامها بامر آخر غير ذات
العلة فلا يكون صورا علمية للعلة لان الصور القائمة بغير
الشيء لا يكون علما لذلك الشيء و لو فرض ان يكون ذلك الامر
آلة لادراك العلة كما ان الحواس آلة لادراك النفس كان الواجب
لذاته محتاجا في ادراك المعلومات الى الآلة و هو بط و منها انه
لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع
ايجادات الواجب الوجود مسبوقا بالعلم فلزم التسلسل و الانتهاء
الى علم بمعلول هو عين ذاته و قد تحقق ان حضور العلة مغاير

الحضور معلولها اما اندفاع السؤال الاول فبان يقال ان حضور
المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها ولا يلزم المثل
الافلاطونية كما لا يخفى اما حضور الصور الادراكية سواء كانت صورا
محسوسات او معقولات فبطريق آخر هو قيامها بامر آخر حاضر بذواتها
عند الواجب تع ولا محذور في ذلك فان مناط الاتصاف بالعلم احد
من الامور الثلثة اما العينية واما الحلول واما الحضور ولا محذور
في احتياج الواجب بالذات الى معلوله في امر غير كمالي كحضور الاعراض
القائمة بالجواهر عند الواجب تع واما اندفاع الاشكال الثاني فبان
يقال ان اريد بقولهم ان علمه بالعلة التامة بذاتها مستلزم العلم بالمعلول
قبل ايجاد المعلول فان اريد العلم بالمعلول هو العلم المطلق الشامل للاجمالي
الذي هو عين وجود العلة الغير الغائبة عن ذاتها والعلم التفصيلي الذي
هو مغاير لذات العلة او العلم الاجمالي لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول
على جميع الايجادات محذور فانا نقول بان حضور العلة مغاير لحضور
معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي
كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم
للعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد او معه امكن اختيار كل من العلم
الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات
مسبوقا بالعلم الاجمالي بلا محذور وان اريد به ان علمه بالعلة بذاتها   الامر
مستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول حين الايجاد كان صحيحا بلا محذور
اذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم مغايرة علمه
لعلية على جميع الايجادات واعلم ان للمطيين وهم اساطين الحكمة مذهبين   بالعلة

في علم الواجب احدهما انه تع كان ولم يكن معه شيء فاول ما صدر عنه الصور
العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نحو ما هي في
العلم المقدم وقد اشار بهمنيار في تحصيله الى هذا المذهب بقوله واذا كان
واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته
بالتمام واللوازم التي هي معقولاته وان كانت اعراضا موجودة فيه
فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فاما كونه واجب الوجود بذاته فهو بعينه   فان
كونه مبداء للوازمه اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد
وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض ينفعل
عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله انه بحيث تصدر عنه هذه اللوازم
لا في ان توجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به
لانه تصدر عنه لا لانه محل لها ولوازم ذاته هي صور معقولاته لا على ان
تلك الصور تصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن
المواد تفيض عنه وهي معقولة له فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها
له فمعقولاته اذن فعلية انتهى فان قيل قد قال بعد هذا الكلام
وليس مجده اي الواجب تع بحيث يحصل له تلك المعلومات بل مجده بحيث
تصدر عنه تلك المعلومات وليس هو عالما لان له تلك الصور بل هو عالم
بمعنى انه تصدر عنه تلك الصور وصور تلك المعلومات مع كثرة عنده على
وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقته حقيقة تصدر عنها مفصل
المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعلومات المفصلة الى
آخر ما نقل عنه سابقا وهذا الكلام يدل على ان العلم المقدم عين ذاته
قلت لما كان ظ الكلام السابق يدل على انه اختار مذهب انكيماسن   انكيماسن قال

الملطي فهو ان جميع الايجادات العينيه مسبوق بالعلم الزايد على الذات
وجب حمل الكلام الاخير وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرة عنده آه
على العلم المقدم على العلوم التفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات العينية
وهذا العلم المقدم هو عين ذاته تعالى وهو العلم الاجمالي بالمعلومات
المفصله والمذهب الثاني هو ان اول ما صدر عن الواجب تعالى جوهر فيه
جميع صورها في الممكنات وهو اختيار رسالة الملطي فعلى مذهبه
يكون الجوهر الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب تعالى بخلاف
المذهب الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزايد
على هذا المذهب وصاحب الشفا فيه متحير بين هذين المذهبين لما
في كل منهما واختار في الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر عبارته
ولعل ذلك لاعتقاده ان في المذهب الثاني نفي الاختيار بالنسبة الى
الجوهر العيني الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون العلم المقدم
المتحد مع المعلوم نحوا من الاتحاد وهذا النحو من العلم لا يكون عين ذات
الواجب تعالى عند التنزيه ويؤيد هذا الاختيار اختيار تابعيه من
صاحب الهداية وبهمنيار واما المص فلم يتعرض هيهنا لنحو العلم الكمالي
المقدم على الايجاب الا بالاشارة واما في شرح الاشارات فهو
يخالف صاحبها فاختار المذهب الثاني لما في المذهب الاول من الامور المذكورة
في الاشكالين المذكورين سابقا واشار فيه الى ما يؤدي الى التحقيق الذي
ذكرته اولا وما يدل على ان هذا التحقيق الذي اخترته هو المذهب
المختار عند المص ما قاله في الرسالة التي الفها في تحقيق العلم وهو انه
كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء كان مباشرا

اصل م
بهذا المذهب م

للكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن ان
يعلم سواء كان في حال استحضار المعلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا له
حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العالم على الاول بالاعتبار
الاول وعلى الثاني بالاعتبار الثاني والعالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو
بالاعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء
غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا واما بالاعتبار الثاني
فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم والعلم بذلك الاعتبار متكثر
بتكثر المعلومات وادراك الاول تعالى بالاعتبار الثاني اما لذاته فيكون
بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا يتعدد
الا بالاعتبار واما المعلومات القريبة منه فيكون باعتبار ذواتها
ويتحد هناك المدركات والادراكات ولا يتعدد ان الا بالاعتبار
ويغايرهما المدرك ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم
التفصيلي والغرض من هذا التطويل هو الاطلاع على مذاهب الحكماء و
على حقيقة ما هو مختار المص رفع الله درجاته **قوله** والتغاير
اعتباري اي التغاير بين العالم والمعلوم والعلم في علم الاول تعالى بذاته
اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات في علمه تعالى بالمعلومات
التي هي الموجودات العينية والصور الادراكية فهذا الكلام جواب عن
كلام السؤالين الذين احدهما ان العالم ما حضر عنده المعلوم فوجب
المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تعالى عالم بذاته والجواب
ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة
وذلك لا يقتضي التغاير الذاتي وثانيهما ان العلم الحقيقي امر يكون

سببا لانكشاف المعلوم فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان
العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون في علم الاول تعالى بذاته وبالمعلولات
التي هي معلومة بالذات كما ذكره والجواب ان التغاير الاعتباري
كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية عينها فالصور العقلية
التي هي معلومة بالذات عين العلم بها فهي من حيث هي منكشفة معلومة
ومن حيث هي منكشفة بذاتها علم وايضا منهم من نفى عنه تع العلم بالعلم
لاستلزامه التسلسل ضرورة مغايرة العلم للمعلوم فاشار الى جوابه ايض
بقوله والتغاير اعتباري واما تقرير السؤال والجواب عنه على وجه
ذكره الش فلا يناسب ما ذهب اليه المص من ان العلم والعالم والمعلوم
واحد في علم الاول تعالى بذاته كما نقل عنه في الحاشية السالفة **قوله**
ومنهم من قال الى قوله والى هذا المعنى اشار الانسب ان يقال ومنهم
من التزم ان العلم يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية وهو
صاحب الاشارات ولهذا التزم في الجواب عن الاشكال الاول من
الاشكالين المذكورين سابقا ان معقولاته تع صور متباينة متقررة
في ذاته تع وذلك لا ينافي وحدته الذاتية ورده المص في شرح
الاشارات بان ذلك مخالف لقواعدهم ثم بين ان العلم لا يستدعي
صورا مغايرة للمعلومات الخارجية بقوله العاقل كما لا يحتاج في
ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج
ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك
الصادر التي بها هو هو واعتبر في نفسك انك تعقل شيئا بصورة
تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا

التسلسل

كما عرفت ثم

بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايض بنفسها من غير ان تتضاعف
الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك
الصور فقط او معا على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك بهذه الحالة فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه
لذاته من غير مداخلة غيره فيه ثم قال ولا تظنن كونك محلا للصور
العقلية شرطا في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست
بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصولها لك
الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه
آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان
حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول
الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة
له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه
فاشار الى هذين القولين بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة و
لما كان البيان الاسهل الماخذ بادنى توجه لم يلتفت اليه ودفع
الظن المذكور لانه منشأ الحكم المردود المذكور **قوله** لان نسبة الحصول
اليه اشد له معنيان احدهما ان حصول مجموع المعلولات التي منها
الصور الادراكية لفاعلها العاقل لذاته المستقل في الفاعلية
اشد تاثيرا في ذلك الانكشاف من حصول الصور الادراكية لعللها
القابلية التي لم تكن عللها الا بالاشتراك كما مر فيما نقل عن المص وثانيهما
ان حصول المعلولات للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه حصولا

كلام

لغيره اولى من حصول الشيء لقابله كما مر نظيره ايضاً في كلام المص المنقول
ولا شك في ان شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك ومنه او فيه
الحصول عنده لا حصوله فيه كما في ادراك نفس الانسان الصور
الخياليه والحسيه كما مر الاشارة اليه في كلامه المنقول قوله
وذلك بالوجوب آه لم يذكر اللازم الذي هو المط اى قوله لما
كان حصوله للقابل علما كان حصوله للفاعل علما بطريق الاولى وقيل
عليه ان ذلك غير لازم لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك
الشيء في الشهود العلمي ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما
لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا
نم ان هذا الارتباط مصحح للعلم اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة
فلا يجدي تحقق نسبة اخرى وان كانت اولى من تلك النسبة بل للقايل
ان يقول ان هذا كما يقال ان نسبة السواد الى قابله بالامكان
والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشاء الاتصاف بالسواد
فلا بد ان تكون الثانية منشأ الاتصاف به اولى وهذا مما لا يقول
به عاقل اقول قد مر ان ما يقتضي العلم بالشيء انما هو الحصول المجرد لا من
حيث هو حصول له بل من حيث هو منشاء الحضور عنده وليس لخصوص
الوجود الظلي والعيني مدخل في ذلك الاقتضاء ولا خفاء في ان
صدور المعلولات عن العالم بذاته الفاعل بلا شركة الغير يقتضي
الحصول والحضور اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء قبول القابل العالم
بذاته للصور الادراكية لهما ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى
الحسيه المصورة بالصور الادراكية الحسية لهما والحاصل ان

للعالم صح

بطريقه

منشاء العلم ليس الا الحصول المجرد والحضور عنده واقتضاء نسبة الفاعلية
لهما اتم من اقتضاء نسبة القابلية وتعلق المدبرية لهما واما منشأ اتصاف
الشيء بامثال السواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول سواء
ارتبط بفي او باللام او بمن بخلاف منشأ العالمية فانه ليس الحصول
المخصوص بالحلول في المجرد بل ما هو شامل له وللحصول له وللحصول عنده
فالحاصل تحقيق للمص انه كما كان علم الاول تعالى بذاته عين ذاته كذلك
يكون علمه تعالى بمعلولاته عين معلولاته فانه قال في شرح الاشارات
بعد تزييف كلام صاحبها وتمهيد ما نقل عنه في الحاشية السابقة
قد علمت ان الاول تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته
في الوجود الا في الاعتبار المعتبر من جهة امر وحكمت بان عقله لذاته
علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته
شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني
المعلول الاول وعقل الاول له ايضا له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين
كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه من غير
احتياج الى صورة مستانفه تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت
الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها ولا موجود
الا وهو معلول الواجب الاول تعالى كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
على ما عليه الوجود حاصلة فيها كان الواجب الاول تعقل تلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك
الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه تعالى مثقال ذرة من غير

لزوم محـ من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حقيقته و بسطته انكشف لك
كيفية احاطته تعم بجميع الاشياء الكليه والجزئيه انشاء الله تعم وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء انتهى وليعلم ان للعلم معانى ثلثا احدها الاثر
الاضافى المصدرى الذى اشتق منه علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف
به الشئ وهو العلم الحقيقى المفسر بالحاضر بالذات عند المدرك او غير
الغايب عنه او غير المخفى عنه كذلك وثالثها ما يقتدر به على الاستحضار
المنكشفات بالذات وبعد تذكر هذا والابحاث المذكورة اندفع جميع
السؤالات الخمس المشهورة التى احدها ان صيغة العالم مشتق من
العلم فوجب ان يكون العلم قايما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم و
لا كونه عين المعلوم المباين للعالم كما مر واندفاعه بان يقال ان صيغة
العالم انما اشتق من العلم الانتزاعى المصدرى والعلم الذى يصح ان يكون
عين العالم او عين المعلوم انما هو العلم الحقيقى وان جعل صيغة العالم
ماخوذة من العلم كان اشتقاقه جعليا وهو بمعنى ما ينسب اليه العلم الحقيقى
سواء كان عين العلم القايم بنفسه او لا ارتبط به العلم نظير ذلك ما
قيل فى صيغة الموجود الماخوذ من الوجود الحقيقى وثانيها ان التحقيق
المذكور الذى اختاره المص يقتضى ان يكون الصادر الاول غير مسبوق
بالعلم فيحتاج الى ان يتوهم من حيث هو علم متقدم عليه وسبب له ومن
حيث هو معلول فى الخارج وفيه تكلف مع انه اولى من ان يتوهم وجوده
فى الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه يغايره بالاعتبار
فهو من حيث انه علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه وجودا فى
الخارج واندفاعه بان يقال ان الصادر الاول انما كان مسبوقا

بالعلم الاجمالى المذكور الذى هو علم بجميع المعلولات والتحقيق ان يقال
ان هذا العلم الذى هو عين ذاته تعم علم تفصيلى بالنسبة الى الصادر
الاول واجمالى بالنسبة الى الجميع اما الاول فلان نسبة العالم
بذاته المقتضى لخصوصية شئ الى الشئ الذى يتميز به كنسبة الصورة
الادراكية المخصوصة للشئ الذى يتميز بها اليه واما الثانى فلما مر
قال صاحب الشفا فيه واعلم ان المعنى المعقول قد يؤخذ من الشئ
الموجود وقد تكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود
بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة
المعقولة محركة لاعضائنا الى ان توجد فلا تكون وجدت فعقلناها
ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب كنسبة
البناء الى الصورة البنائية سواء هذا تمام فاعلم ذلك فان الغايب المطفى طى
الشاهد الحاضر وبذلك التحقيق يندفع السؤال الثالث الذى هو ان
العلم الاجمالى الذى نسبته الى جميع المعلولات على سواء لا يصح ان يكون
منشأ لصدور خصوص الصادر الاول ورابعها انه كيف يصح ان
يكون امر واحد علما بالامور الغير المتناهيه فاندفاعه بان يقال
ذلك جايز فى العلم الاجمالى وخامسها ان القوم قد صرحوا بان
العلم الفعلى هو ايجاد المنكشف بذاته وكلام المص يدل على ان الموجود
المنكشف بذاته هو العلم واندفاعه ظ قوله لا يعلم الجزئيات المتغيرة
سواء كانت مادية او غير مادية موجودات عينيه او صورا
ادراكية محسوسة او معقولة لاجراء الدليل المذكور فى كل منها بل
هذا الدليل يجرى فى المتغيرات سواء كانت جزئيه او صورا ادراكيه

كلية قوله فاما ان يزول ذلك الخ و زوال ذلك العلم بان يعلم مثلا ان زيدا
ليس في الدار في الآن المتقدم او في شيء من الازمنة لا بان يعلم انه ليس
في الدار على الاطلاق او الآن المطلقة لا ثاني الوقتية ولا بان يعلم انه
ليس في الدار في الآن الذي ليس فيه في الدار فانه لا ينافي كونه في الدار
في الآن السابق الذي كان فيه في الدار وعلى هذا يلزم ان لا يكون بقاء
ذلك العلم الاول بحاله موجبا للجهل و لا يتحقق الزوال المذكور في الواجب
الوجود كما لا يخفى فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات عن الواجب تع
لان ذلك العلم لا يستلزم الزوال المذكور ولا عدم البقاء المذكور
كما لا يخفى و لا يكون الجواب مطابقا لاجراء الدليل على وجه يطابق
المذكور وهو ان يقال اذا لم يحضر عندنا جزئي باعتبار ذاته في آن
حضر عندنا جزئي آخر ثم حضر عندنا ذلك الجزئي الاول في آن
وجوده لزم التغير في علمنا والواجب الوجود تع منزه عن ذلك
التغير فلو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغير في نفسه تع
عن ذلك ويمكن حمل عبارة الش على هذا التقرير بصرفه عن الظ قوله
لان العلم عندنا هذا انما يناسب لمذهب الاشعري ولا يناسب التحقيق
الذي هو مختار المص في العلم كما سيأتي الآن يقال لان العلم عندنا نفس
المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير
في ذات الواجب بل انما يتغير في الحضور الذي هو لازم العلم وهو امر
اضافي اعتباري وهذا التغير جائز بالنسبة الى الواجب الوجود كتغير
الايجادات واليه اشار بقوله و تغير الاضافات ممكن قوله وقال
الحكماء علمه تع الخ اقول ولا ذكر كلام الفلاسفة وما يلزم منه

ثم ذكر تاويل المتعصبين لهم ثانيا ثم ذكر التحقيق الذي لا خدشة فيه
ثالثا قال صاحب الشفاء انه لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته
عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا بل
على نحو آخر فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها
معدومة وتارة انها موجودة غير معدومة فيكون لكل واحد
من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية
فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية
المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما
هي مقارنة للمادة وعوارض مادية ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل
محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة
وكل صورة خيالية فانما ندركها من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزية
متحيزة وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له
كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء
على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج
تصورها الى لطف قريحة انتهى اقول يعلم من كلامه المذكور ان
الموجودات الكائنة والفاسدة لا تنكشف عند واجب الوجود
الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ولا تنكشف عنده تع
باعتبار وجودها العيني الذي هي متغيرة باعتباره ونفي هذا
الانكشاف كفر صريح انما نشأ من غطاء على البصيرة ولهذا حكم
الغزالي وغيره بكفر القائل بذلك النفي فان واجب الوجود تع

مبدأ لوجود الموجودات الكاينه والفاسدة سواء كانت كلية او
جزئيه فتصدر عنه تعـ منكشفه اذ لا مانع من الانكشاف اصلاً
فان واجب الوجود تعـ يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة حسية
كانت او عقليه بذاتيهما حين كونهما موجودين ولا يحتاج في ادراكه
تعـ الى آلة والعجب كل العجب ان هذا القايل صرح بان واجب الوجود
مبدأ لكل موجود بان لا يعزب عنه شي مخصوص ومع ذلك حكم بان المحسوس
الموجود في الخارج غير حاضر عنده تعـ باعتبار الوجود العيني تعالى
عن ذلك علواً كبيراً بل لا يعزب عنه شي من الجزئيات والكليات اصلاً لا
باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى ما
يعزب عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك
ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تعـ ما يعزب عن ربك اشارة الى
عدم الخفاء لذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني وقوله تعـ ولا
اصغر من ذلك ولا اكبر اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي المقدم
على الايجاد العيني فان جميع المتغيرات المحسوسات حاضرة بذواتها
عند واجب الوجود في اوقات كونها موجودة في الاعيان والتغير
في حضورها انما يكون تغيراً في النسبة والاضافة لا في الذات
ولا محذور فيه كما اشار المص بقوله وتغير الاضافات ممكن ومما
يتعلق بهذا المبحث ان جماعة من المتعصبين للفلاسفه اتفقوا
وقالوا انما يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس
معلوماً له تعـ عن ذلك علواً كبيراً كما فهمه المتاخرون من كلامهم
ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة

امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص وما لم يدرك ذلك الامر
المخصوص كان المدرك كلياً واذا ادرك وقيد الماهية النوعية به صار
المدرك جزئياً ولهذا حسبوا ان كون علمه تعـ بالجزئيات على الوجه الكلي
مبني على عدم علمه تعـ بهذا المخصص وتاكد هذا الحسبان عندهم بان الحكماء
يمنعون حصول صور الجزئيات المادية في المجردات فنسبوا اليهم انهم
ينفون علمه تعـ بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح وقول فضيح
يتحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط
الكلية والجزئيه نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك فهم
يثبتون علمه تعـ بجميع الامور الممكنه الموجودة بحيث لا يشذ عنه
شي من الاشياء ولا يعزب عن علمه تعـ مثقال ذرة في الارض ولا في
السماء ولكن علمه تعـ بها بوجه لا يمنع فرض الشركة فكل ما ندركه نحن
بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك له تعـ بطريق التعقل وكما
ان كثيراً من الصفات في حقه تعـ نقص وان كانت في حق غيره تعـ
كمالاً كذلك الادراك التخيلي مثلا نقص في حقه تعـ فهم لا ينفون
علمه تعـ بشي من الاشياء بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات
ادراكه تعـ جميع المحسوسات والمتخيلات ولا يثبتون في الاشخاص
المادية ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل و
من البين انه لا يتعلق بهذا القدر تكفير سواء تم دليلهم على ذلك او لا
وسواء طابق الواقع او لا انتهى اقول في تاويل كلام الفلاسفه على
ذلك الوجه تامل لان حاصل التحقيق الذي بني ذلك التاويل هو ان
يكون تشخص واحد بوجه واحد معلوماً للعالمين بحيث يكون عند

احدهما جزئيا مانعا عن فرض الشركة فيه بواسطة انه مدرك بطريق
الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع عن فرضها فيه عند الآخر بواسطة
انه مدرك له بطريق التعقل وههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون
المعلوم بالذات لذينك العالمين واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري
ولا شبهة على هذا الاحتمال فى ان هذا المعلوم اذا كان معلوما مانعا عن
فرض الشركة فيه عند احدهما كان مانعا عنه عند الآخر ومنعه
مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون
المعلوم بالذات لاحدهما مانعا عن فرض الشركة فيه والمعلوم بالذات
للآخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل له فى تصحيح التاويل
المذكور كما لا يخفى وثالثها ان يكون الشخص المذكور هو المعلوم بالذات
لاحدهما والمعلوم بالعرض للآخر وهو قسمين فى بادى النظر وان
كان بثانى النظر ظهر بطلان لاحد القسمين وصار القسم الثانى فى
حكم الاحتمال الثانى فى البطلان وفى الجملة لا خفاء فى ان علوم الممكنات
المتغيرة التى هى معلومات بذواتها والحوادث المتغيرة ان كانتا
معلومتين بذاتيهما الواجب الوجود بالذات لزم التغير فى علمه تعالى المتعلق
بهما فى الشهود العينى والفلاسفة يتحاشون عنه وان لم يكونا
معلومين له تعالى الا بالعرض اى بالعلم المقدم على الايجاد لزم ان يعزب
شىء عن علمه باعتبار الوجود العينى تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا
هو الذى نقلوا به كفرهم وايضا ذلك ينافى قولهم ان انكشاف العلة
عند ذاتها مستلزم لانكشاف المعلول عندها فقولوا هذه الجماعة منهم
انما يتجه تكفيرهم فى ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما

له تعالى عن ذلك ان كان فى العلم المقدم على الايجادات العينية
لورد عليهم ان كلام المتاخرين فى التكفير ليس الا فى العلم الذى
هو مع الايجاد وهو الحضورات الزمانية التى لم تحقق قبل الايجاد
وان كان فى العلم الذى هو مع الايجادات فكون الشخص المتشخص
بذاتها متحققا فى الاشخاص المادية لا يوجب خروجه عن متعلقات
هذا العلم الذى هو عبارة عن الحضور بل الحاضر بذاته نعم ذلك المتشخص
على تقدير تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقا بالعلم المغاير
لذات العلة على اعتقادهم واذا تقدم هذا ظهر حال قولهم فنسبوا اليهم
انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية فانه ان اريد بذلك العلم
العلم المقدم على الايجاد فلم ينسبوا اليهم نفيه وان اريد به العلم
الذى هو الحضور المتجدد الزمانى صح القول بانه نسبوا اليه تغير
وبذلك نقلوا كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فهم يثبتون علمه تعالى بجميع
الامور الممكنة الموجودة له فانه ان اريد به العلم الذى هو الحضور
الزمانى الذى هو متجدد باعتبار الوجود العينى فلم يخف على احد
عند التامل فى كلامهم انهم لم يثبتوا وبذلك نقلوا كفرهم وايضا ظهر
حال قولهم فكل ما ندركه نحن بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك
له تعالى بطريق التعقل فانه ان اريد بالتعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة
على ما يعلم من كلام بهمنيار حيث قال المعلوم المجرد عما سواه وما يلحقه
مقارنة غير مأثوره يسمى معقولا والمعلوم بما هو مخالط للغير
يسمى محسوسا او المعنى الاعم ورد عليه ان الكلام ليس فيه وان
اريد به ادراك المحسوس والمتخيل لا بحاسة المدرك بل بحضور

ذاته وصورة الحسية والخيالية كما هو حاضر عند النفوس الناطقة
اورد عليه ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير
ويتعلق بذلك النفي كفرهم وايضا ظهر حال قولهم بل ينفون عنه التخيل
والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى جميع المحسوسات والمخيلات فانه
ان اريد اثبات ادراك المحسوسات والمخيلات ادراكهما باعتبار
الحضور العيني دون ... ورد عليهم انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من
التامل فيما نقل عن صاحب الشفا وفيما قاله في آخر الاشارات وهو
قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا
حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته
ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على وجه مقدس عالي عن
الزمان والدهر وقوله قبل القول المذكور ربما وقع ذلك النحو في
الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول الحاطة بانه وقع اولم يقع صار
وان كان معقولا له على سبيل النحو الاول لان هذا ادراك آخر
جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وهذا القول
كفر صريح تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولهذا وما نظيره
حكم الغزالي بكفر قائله وان اريد باثبات ادراكهما باعتبار صورهما
الظلية لا باعتبار حضور ذاتيهما بحسب الوجود العيني ورد عليه
ما ورد على اختيار الشق الاول وايضا ظهر حال قولهم ولا يثبتون في
الاشخاص المادية ما يحصل لها هيئة كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق
التعقل آه فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع اولا لا
دخل له فيما حكم الغزالي وغيره بكفر قائله كما مر واما قولهم في

تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت
في المدرك فقد ثبت حاله في الحواشي السابقة في مبحث التشخص ومما
يتعلق بهذا البحث ما قال المص في شرح رسالة العلم ان الحكماء
الظاهريين قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه
الجزئي فقيل لهم لا يمكن ان تنكروا وجود الجزئيات على الوجه الجزئي
المتغيرة وكل موجود فهو في السلسلة الحاجة يستند الى الباري
تعالى الذي هو مبداه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام
بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها وان علم الباري بذاته اتم
العلوم فانتم بين ان تعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي
المتغير وبين ان تقروا بانثلام احدى المقدمات المذكورة اذ من
الممتنع ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة
فيها كما يستثنى من الاحكام النقلية بعضها لتعارض الادلة السمعية
ثم ذكر تحقيقا فقال اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان
فانما يكون الادراك منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة
والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم
بوجودها ويفوت ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان
ويحكم بعدمه بل نقول انه كان او يكون وليس الآن ويدرك
المتمكنات التي يمكن ان نشير اليها ونحكم عليها بانها في اي جهة
منه وعلى اي مسافة ان بعد عنه واما المدرك الذي لا يكون
كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان
اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون بينه وبين

الحادث الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك
بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم هو
بان كل موجود في زمان موجود في زمان معين لا يكون موجودا
في غير ذلك الزمان من الازمنة التي تكون قبله او بعده يكون
عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة يكون
بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما على
الوجه المطابق للحكم ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن ومعدوم
او موجود هناك او معدوم او حاضر او غايب لانه ليس بزماني
ولا مكاني بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة
وانما يختص بالآن او بهذا المكان او بالحضور والغيبة او بان
هذا الجسم قدامي وخلفي او تحتي او فوقي من وقع وجوده في زمان
معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها ف
هذا هو المعتبر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي اقول الى هذا الاصطلاح
اشار بقوله في هذا الكتاب وانه يعلم الجزئيات على وجه كلي اي
يعلم جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عنه شيء ثم قال
في شرح الرسالة بعد ما ذكروا اما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي
المذكور فهو انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية
في وقت معين ومكان معين وكما ان الباري تعالى يقال انه عالم
بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام
او لامس لانه تعالى منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا يتم
ذلك في تنزيهه بل يؤكده كذا نفي العلم بالجزئيات المتشخصة على

الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه تعالى لا يثلم في تنزيهه بل يؤكده ولا
يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية انما يوجب
التغير في معلوماته والاضافات التي بينه وبينها فقط انتهى اقول
كلام هذا المحقق في حد ذاته صحيح من اوله الى آخره ولا شبهة فيه
ولا يرد عليه ما اورده سيد المدققين من انه منظور فيه اما
اولا فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته تعالى كالجزئيات المتشخصة
على وجه تدرك بالآلات الجسمانية وكالحضور والغيبة غير
معلوم له تعالى عن ذلك مع ان القاعدة المذكورة تقتضي معلومية
كل ما هو معلول له وهذا بالحقيقة تسليم الايراد واما ثانيا فلا
ما ادعاه من ان المدرك لا بآلة جسمانية غير زماني ونسبة جميع
الازمنة اليه نسبة واحدة ظاهر الفساد لان نسبة الزمانيات
المعية الى الزمان المعين في الوجود سواء كانت منطبقة او غير
منطبقة لا بانطباق فقط والا لم تكن الاجسام في زمان ولا يعرض
لها التغير زمانيا ولا شك ان المجرد المدرك لا بآلة جسمانية مع
الباري عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود ولا
خفاء في ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة
فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون على جهتين احدهما
باختلاف ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه معه
في الوجود دون الغد لفقدانه فيه والثاني باختلاف الزمان
كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد
لفقدانه واختلاف نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان كن

مع الزمان بالمعية في الوجود
كما مر كرم

هذا القبيل فانه في اليوم في الحال لكونه معه في الوجود لا في الماضي و
المستقبل لفقدانه حاح لا لفقدانه وفي الزمان الماضي منه لا في الحال
والمستقبل لفقدانهما واما ثالثاً فلان قوله لا يحكم بالعدم على شئ
من ذلك غير مسلم وكذا قوله لا يحكم على شئ بانه موجود الآن او معدوم
اذ قد عرفت ان نسبته الى اجزاء الزمان يختلف باختلاف اجزاء
فلم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال مع علمه بان كان
في الماضي ويكون في المستقبل كما انا قد حكمنا بعدم شئ في الحال مع
ذلك العلم ونحكم بان شيئاً موجود الآن حين كونه مع هذا الآن في
الوجود دون آخر فان الاشارة الى الآن ليست حسية حتى يقال
ما هو برئ عن الحاسة لا يصح ان يشير اليه واما قوله لا يحكم على شئ
بانه موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظ هناك الاشارة
الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور فمم لان ليس له مكان
فلا يكون مكان قريب من مكان المجرد المذكور بل يشير الى مكان
قريب من مكاننا وان اراد الاشارة الى مكان قريب من مكاننا
فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيراً الى هذا المكان اشارة عقلية
وانما قلنا لا يرد عليه شئ من تلك الانظار لان جميعها مندفع اما
اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف
بان بعض معلومات غير معلوم له تع فان الجزئيات المتشخصة
معلومة له بالاطلاع الحضوري لا بالصور فقط ولا بالآلات
الجسمانية بان تكون محتاجة اليها على نحو احتياجنا اليها
واما الحضور والغيبة فهما معلومتان له تع بالنسبة الى الممكنات

آن صح

من مكاننا لكننا ايضا لا نحكم على شئ بانه موجود هناك مشيرا الى مكان قريب منا

واما بالنسبة اليه تع فلا يتصور ان او المراد بالحضور حضور امر
من شانه الغيبة او المراد منه الحضور في مكان المتكلم او في زمانه
كما يعلم من قوله لانه ليس بزماني ولا مكاني واما اندفاع النظر
الثاني فلان المراد من قوله نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه تع
نسبة واحدة انه تع غير مختص باحد من الازمنة والامكنة
بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه تع ما يوجد في احد الازمنة
والامكنة بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة
بذواتها عنده تع كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون
في المعلومات والعلوم التي هي عينها وفي الحضورات التي هي النسب
بينه تع وبينها كما يدل عليه قوله انما يوجب التغير في معلومات
ومعلوماته والاضافات التي بينه تع وبينها وليعلم ان التغير
في الحضورات انما هو باعتبار كل حضور بزمان معين ومكان معين
وان لم يكن فيها تغير باعتبار انها واقعة في الازمنة والامكنة
كل في زمانه ومكانه فاعلم ذلك واما اندفاع النظر الثالث فلان
المراد من قوله ولا يحكم بالعدم على شئ من ذلك انه تع لا يحكم بالعدم
المطلق او بالعدم في الحال بمعنى زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله
ولا يحكم على شئ بانه موجود الآن او معدوم انه لا يحكم على
شئ بانه موجود في آن وجوده او معدوم فيه والمقصود ان
الله تع منزه عن ان يقال بعض الازمنة ماض وبعضها حال
وبعضها مستقبل بالنسبة الى ذاته تع و وجوده واما
قول المعترض واما قوله لا يحكم على شئ بانه موجود هناك

يدفعه بان يق المراد الشق الاول من الترديد ولا محذور فيه اذ
قوله لكنا ايضا نحكم على شي بانه موجود هناك الخ لا يخلو عن القصور
في الاصة تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفة ان مرادهم
بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات على وجه كلي الجزئي انه تعالى
يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعا بحيث لا يفوت عنه شي
منها الا انه تعالى يعلم بعضها او يفوت منها بعض آخر كما هو شان
الممكن وهذا معنى صحيح في نفسه لكن في تاويل كلام الفلاسفة سيما
المتاخرين بحث من وجهين كما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن
المتاخرين من تكلف وقال في تاويل كلامهم المذكور ان مرادهم
انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه يشابه الوجه الكلي في ان لا يتغير
العلم بها وهو ما اختاره الشارح في توجيه كلام المص وقال
قال الحكماء ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع قول هذا البعض
الى تحقيق المص كما لا يخفى **قوله** علمه تعالى ليس علما زمانيا اقول لا
شبهة في ان علمه تعالى بالجزئيات باعتبار وجودها العيني وهو
عبارة عن حضورها بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود زماني
اي واقع في الزمان فان الحوادث لما كانت مختصة بازمنة معينة
كان حضورها باعتبار وجودها العيني مختصا بتلك الازمنة
المعينة ولا نعني اما ان تكون تلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود
العيني علما بها او حضورها باعتبار ذلك الوجود وعلى التقديرين
كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانيا اي واقعا في
الزمان نعم العلم المتقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا التغير

فيه اصلا وهو اما اجمالي هو عين ذات واجب الوجود ولا يخفى
ان الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي فان
قيل انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار هذا العلم فهو ارجاع
باحد من هذين التاويلين فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجي انما
تعلم على الوجه الكلي فان كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد
يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص وفي وقت الايجاد يكون
معلوما بذاته على الوجه يكون مانعا من وقوع الشركة فيه **قوله**
واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا قد عرفت ان علمه تعالى
الحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده العيني مختص بالزمان
فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات الاعتبارية الحادثة المخصوصة
بالازمنة كالايجادات وفعلية التكلم وارسال الرسل ونحوها
حال وماض ومستقبل كما وقع في القران المجيد **قوله** اذ الحال
معناه زمان حكمي هذا ان اريد به الحكم القديم لم يناسب هذا
الا المذهب الاشعري وان اريد به مطلق الحكم الحادث والقديم
فلا بد ان يحمل على ما هو المط والصواب ان يقال الحال زمان فيه وجودي
وتكلمي والماضي زمان قبل زمان وجودي وتكلمي والمستقبل
زمان بعد زمان وجودي وتكلمي **قوله** فمن كان علمه ازليا
ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات واجب الوجود
فلا حاجة الى ذلك التطويل في بيان ان الجزئيات من حيث هي
جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد به العلم الزائد على
الذات لم يناسب الا المذهب البعض الذي قالوا بالعلم القديم

الذين وتعافي عبارة المص وبعض الفضلاء واما تفصيلي فلا حاجة الى احد من هذين التاويلين م م

الزايد على الذات ولا يناسب مذهب الحكماء **قوله** فالله سبحانه عندهم
علم بجميع الحوادث الجزئية لا شبهة في تحقق هذا العلم ولكن بحصر
علمه في ذلك بل له علم آخر حادث وهو الذي يعبر عنه عند الاشعري
بتعلق العلم القديم والانكار الانكشاف الحادث حين الايجاد العيني
كعين **قوله** لم يتصف الزمان مقيسا اليه لا خفاء في ان الزمان
لم يتصف بالمضي ومقابليها مقيسا الى ذات الواجب تعالى وصفات
الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات
الاعتبارية الحادثة فهو محقق بلا شبهة كما دل عليه كتابه العزيز
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له نعم هذا انما يصح في
العلم المقدم على الايجاد العيني لا في العلم بذوات الحوادث من
جهة الوجود العيني فانه في هذا العلم يتحقق كان وكاين وسيكون
قوله بل هي حاضرة عنده في اوقاتها اقول لما كان كل منهما
حاضرا في وقته ولا يكون حاضرا في الوقت المقدم على ذلك
ولا في الوقت المؤخر عنه كان علمه تعالى بذوات الجزئيات الخاصة
باعتبار الوجود العيني واحكامها الواقعة في ازمنتها من حيث
دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة ففي قوله ومثل هذا
العلم يكون مستمرا ثابتا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات بحيث لا
خفاء فيه نعم كون واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات
الخاصة كل في وقته لا تغير فيه لكن هذا عبارة عن العلم الحدوثي
الذي هو عبارة عن الحاضر الحادث في وقت وجوده العيني وان
كان مستلزما له وعبارة الفلاسفة تقتضي نفي الحضور الحادث

الزمان

قوله م

ليس م

الزماني فهذا التاويل لا يناسب بعض عباراتهم **قوله** قال بعض
الفضلاء وهذا معنى قولهم يعلم الجزئيات على وجه كلي قد عرفت
ان هذا التاويل غير مرضي عند الحكماء **قوله** او صفة حقيقية
ذات اضافة هذا انما يناسب مذهب الاشعري ومن يحذو
حذوه والمناسب لمذهب الحكماء ان يقال واما اذا كان عبارة
عن الحاضر بالذات عند العالم او حضوره فلا حاجة الى الترجيح
وخلاصة ما حصل من الابحاث المذكورة ان علم واجب الوجود الاجمالي
الذي هو عين الذات يعلم به جميع الموجودات خصوصا الجزئيات
واحكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا
تغير فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي بعده و
هو عين الموجودات العينية عند الحكماء ويعبر عنه عند البعض
بتعلق العلم القديم وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما يكون
باعتبار الزمان وفيه تغير ما بحيث لا يوجب نقصا فان ذلك
التغير ليس في العلم بالذات بل انما يكون في المعلوم من حيث هو
معلوم فالتغير بالحقيقة وبالذات انما هو في المعلومات وفي العلوم
انما يكون بالعرض وبتبعية المعلومات فهذا التغير من لوازم عدم
التغير في العلم القديم وهذا غريب وليعلم ذلك ولولا مخافة
الاطناب وسامة الاصحاب لخصت مبحث العلم على الوجه الثاني لكن
ما ذكر من الايماء عند التامل هو الكافي **قوله** والجواب عامر من
ان العلم تابع الخ لا يلزم من كون العلم تابعا وغير علة وغير مفيد
للوجوب ان لا يكون الحادث واجبا لجواز استناد وجوبه الى

امر آخر كيف لا وقد دل البيان على وجوبه ولا بد له من علة ونفي العلة
المخصوصة لا يدل على نفي مطلق العلة **قوله** ولو سلم اي سلم كون العلم
علة للحادث ومفيدًا لوجوبه كما لا يخفى وهذا على الاطلاق
لا يصح على مذهب الحكماء لان افعال العباد ليست معلولة للعلم فانها حين
الوجود تعلم وواجبة باقتضائه فالوجه في الجواب هو ان يقال
الثاني المذكور غير مرتبط لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان
في ذاته اذ لا تنافي بينهما انما التنافي بين الوجوب بالذات و
الامكان والتفصيل ان متعلق الحادث اما فعل العبد اولا و
جوب القسم الثاني انما نشأ من علم الواجب بالمصلحة ووجوب القسم
الاول انما نشأ من الاسباب التي من جملتها اختيار الفاعل فلهذا قال
المص في شرح رسالة العلم فالذي ينظر الى الاسباب الاولى ويعلم
انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح
مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي
ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس
بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة
له والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين
ويوافق ذلك ما قال بهمنيار فان قيل اهل لنا قدرة على الفعل
ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الآحاد واما بالقياس صح الى الكل فليس لنا
قدرة الا على المقدور اي على ما علم واجب الوجود صدوره منا
وهو بتجرد الاسباب الى اختيارنا اياه والى هذا اشار بقوله
ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين **قوله** فقال

جمهور المتكلمين انها صفة للحي قال المص في شرح رسالة العلم لم يستند
في اثبات حيوته تع ان العقلاء قصدوا ان وصفه تع بالطرف
الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة وجدوا
ان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه تع بالحيوة
لا سيما وهو الاشرف من الموت الذي هو ضدها ونعم ما قال
عالم من اهل بيت النبوة عليه السلام هل سمي عالما وقادرا الا
لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلما ميزتموه
باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم
والباري تعا واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار
تتوهم ان لله تع زبانيين كما لها فانها تتصور ان عدمهما نقصان
لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تع فيما
احسب والى الله المفزع انتهى هذا كلام حق دافع لقول من قال
بزيادة الصفات الحقيقية على الذات ومؤيد لقول من قال صفاته
تع عين ذاته قال بهمنيار الحي هو الدراك الفعال وهذان الوصفان
له تع بذاته ومعنى قولي بذاته ان وجوده تع حيوته فان وجوده
تعا هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان
الحي هو ان يكون بحيث يصدر عنه الفعل والادراك وذلك
على وجهين فاحد الوجهين ان يكون وجوده هو حيوته والثاني
ان تكون حيوته معنى زائدا على وجوده كحيوة الانسان
فانه ما لم ينضم الحيوة الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم
بانه حي لانه لو كان وجود الجسمية هو حيوته لكان كل جسم

حيا وقد عرفت ان ايته تعالى حيوته فان اثبت هي كونه بحيث
يصدر عنه افعال الحيوة انتهى اقول قد مر ان الوجود الحقيقي
ما يكون الشيء باعتباره موجودا فواجب الوجود لما كان باعتبار
ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي عين ذاته وكذلك الحيوة
الحقيقية فانها ما يكون الشيء باعتباره حيا ولما كان ذات
الواجب الوجود باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته وكذا
حال باقي الصفات الحقيقية من العلم والارادة وغيرهما فانها عين
ذاته تعالى ولا تغاير بينهما الا بالاعتبار كما لا يخفى وما قيل في
توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته تعالى ان الصفة ههنا بمعنى
الخارج المحمول كالعالم والقادر والمريد وهو عين ذاته تعالى لصحة
الحمل مواطاة يرد عليه ان هذه العبارات مما تقدم من الاسماء لا من
الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين الواجب وغيره **قوله**
ولها معنى آخر وهو ان نور الحيوة في الحيوان صفة تقتضي الحس
والحركة **قوله** وليست زائدة على الداعي واعلم ان الداعي عند
المص هو عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة التي هي امر لا
يرجح احد متعلقي القدرة الا به ليست زائدة على الذات والا
لزم التسلسل في الارادة كما التزمه بعض مشايخ المعتزلة او تعدد
القدماء كما التزمه بعض المتكلمين وكلاهما محال فان قيل اذا كانت
الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور عين الذات لم تكن القدرة
عين الذات اذ المعتبر تعلقها بالطرفين على السواء قلت الذات
باعتبار الذات بدون اعتبار كونه عالما بالنفع وبالنظام الاعلى

حو

هو القدرة وباعتبار انه عالما بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة
قال المص في شرح رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور واللا
صدور هو المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان
يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي
يسمى بالارادة وبالداعي وعند القدرة والارادة يجب الصدور
وعند فقد احدهما او كليهما يمتنع الصدور فان قيل اذا كان
فاعلية الفاعل الفعل وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل لم يمكن
صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا على ذلك الفعل
اذا اعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين بسواء قلت اللازم
ممنوع فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه يستعد لصدوره
عنه دون مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي
خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله المحل لصدر عنه
ويكون فاعليته وعلمه بذلك عين ذاته فتامل انتهى اقول خلاصة
كلام المص ان الارادة متعلقة في الازل بوجود الفعل فيما لا يزال
من الاوقات المفروضة فيكون الارادة والتعلق ازليان الموجبين
لوجود الفعل في وقت معين فيما لا يزال دون الازل ضرورة ان
القدرة تؤثر على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة بوجود
الفعل في ذلك الوقت هو كونه اصلح على نحو ما قال الحكماء في نظام
العالم وهذا هو بعينه ما قال الغزالي في جواب الخيام حيث سال
الخيام عنه من مخصص ايجاد العالم في الآن الذي اوجده و
ليس قبله زمان بعد ان سال الغزالي عنه من مخصص مقدار

لانه الكل تم مقابله

الفلك الاعلى ومخصصات مناطق الافلاك ومخصصات مقادير
حركاتها واجاب عنه بان تلك الامور من مقتضيات النظام الاعلى
فقال الغزالي وجود العالم في الآن الذي وجد فيه هو ايضا من
مقتضيات النظام الاعلى **قوله** وذهب الاشاعرة الى ان
الارادة قديمة وتعلقها حادث ولا حاجة الى مرجح في هذا التعلق
بان ترجيح الفاعل المختار جايز بلا مرجح انما المحال الترجح بلا مرجح
وما يقال من انه يلزم الترجيح بلا مرجح مندفع بتخصيص **قوله** وان
كان حادثا اي ان كان الارادة حادثة احتاج الى ارادة اخرى
حادثة ويلزم التسلسل **قوله** لزوم التسلسل او تعدد القدماء على اي حال
قد عرفت ان الداعي هو عين الذات عند المص فمقصوده من قوله
ان الارادة غير زايدة على الداعي انها غير زايدة على الذات والا
لزم احد من الامرين المذكورين فكلام الش ههنا في غاية السقوط
قوله والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك اقول مراد المص
من هذه العبارة انه تعالى متصف شرعا بالادراك اي ادراك
المسموعات والمبصرات وساير اخواتها وهو نفس العلم المتعلق
الذي هو المدرك باعتبار الوجود العيني غاية ما في الباب انه جاء في
عبارة الشريفة السميع والبصير بمعنى العالم بالمسموعات و
المبصرات باعتبار وجودها العيني ولم يجئ فيها ساير اخواتهما
بالمعنى المذكور قال المص في شرح رسالة العلم ولما كان السمع والبصر
الطف الحواس واشدها مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم ولاجل
ذلك وصفوا الباري تعالى بالسميع والبصير دون الشام والذايق

الاشاعرة الى انها مغايرة اه
قالت صح

الترجح بلا مرجح

واللامس

واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات يعني لما ثبت بالشرع
انه تعالى متصف بالادراك وثبت انه تعالى عالم بجميع المحسوسات وغيرها
بذاته فكان بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات وساير اخواتهما
بالوجه الذي يدركها الحواس فيكون مدركا لجميع المحسوسات
بدون الاحتياج الى الآلات **قوله** يعني ان السمع دل على كونه
سميعا وبصيرا هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن بل
المناسب ان يقول يعني ان السمع يدل على انه تعالى متصف بادراك
جميع المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق والعقل دل على استحالة
الآلات فذاته تعالى بذاته يدرك جميع المحسوسات فذاته سميع بمعنى
انه عالم بالمسموعات باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى انه عالم
بالمبصرات وكذلك بذاته عالم بجميع المذوقات والمشمومات
والمدركات للامسة **قوله** وهذه الحجة لا بد فيها الخ لما كان معنى
الحي فيه تعالى هو الدراك الفعال كان لا محالة سميعا بصيرا بمعنى
انه تعالى مدرك لجميع المسموعات والمبصرات وحاصل هذا
الدليل ان كمال الحيوة لا يستجمع كونها مع كمال التجرد يقتضي
ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك المحسوسات ولا
خفاء في تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد فيه تعالى وبهذا
ثبت انه تعالى سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور فان قيل
يدل العقل ايضا على كونه تعالى مدركا اي سميعا وبصيرا بالمعنى
المذكور قلت استعمال الفاظ الادراك والسمع والبصر في
صفاته تعالى انما يكون بالسمع كما مر واما اثبات معانيها

لكان النوع دال على استحالة الآلات صح

المذكورة يكون بالعقل ايض وما قال السيد المدققين من انه لا شك
ان السماع والابصار عنوان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم
وان تخصيصهما انما هو باكتشاف معلوميهما بوجهين مخصوصين
بهما وان السمع والبصر لا يتصف به الشيء بالسماع والابصار
ولما ثبت ان البارى تع عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته
فلا محيص يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي تدركهما
الحواس بذاته فيكون له تعالى هذان النحوان من العلم بذاته اذ لا دليل
عقلى ولا سمعى على ان هذين النحوين من العلم يجب ان يكونا بالحواس
واذا كان له هذان النحوان من العلم اللذان هما السماع و
الابصار يكون بمنزلة السمع والبصر فعلى هذا يصدق عليه
السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء
لان السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار كلام حق
وهو بعينه تحقيق المص في جميع ادراك المحسوسات على ما مر
الاشارة ولا اعتبار عليه على ما قرره المص من ان الجزئيات على
الوجه الذي هو مانع من فرض الشركة موجودة في الخارج واما
على الوجه الذي قرره السيد المذكور من ان منع الشركة انما
نشأ من نحو الادراك الحسي فكلامه المذكور مغاير كما لا يخفى
قوله وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص في لا خفاء
في ان صفة الوجوب الذاتي يستلزم لاستحالة النقص و
الآفة على الواجب الوجود فلا حاجة الى التمسك بالاجماع
في استحالة هذين الامرين على البارى تع **قوله** وذهب

بتم

ولا نغاير الا بالاعتبار ص

الشيخ ابو الحسن ووافقه المص في ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر
نفس العلم بالمبصر لكن خالفه في كونهما زائدين على الذات فانهما
عند المص نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك للمبصرات
بذاته هو البصير ومن حيث هو مدرك للمسموعات بذاته هو السميع
وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى
العلم دون ساير الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة
الذاتيه والاحتياج الى الآلة انما هو في حقنا فان البارى تعالى
يدرك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته على ما ذهب اليه
جمهور المتكلمين من انه تع يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فما الباعث
على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما
صفتان زايدتان على العلم بخلاف ادراك ساير المحسوسات
فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع باثبات صفة اخرى بازائها
كالذائق والشام واللامس فيحكم برجوعه الى العلم وليت شعرى
ما الباعث للشيخ الاشعرى على ذلك مع ان شيمته وطريقته المحافظة
على ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك المحسوسات التي
الذي هو غير المبصرات والمسموعات راجعا الى العلم كما قرره هذا
القائل كان ذلك كافيا في كون ادراكهما راجعا الى العلم ايضا
كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع الى العلم
المخصوص فان مجرد اطلاق لفظي السميع والبصير في الشرع على البا
لا يكفي في الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم فبملاحظة ان الابصار
والسماع فينا ليسا الا ادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات

ربي تع

بالآتين مخصوصتين يعلم ان استعمالهما في الباري بحسب الشرع ليس الا
بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته فيكونان
راجعين الى العلم **قوله** وذهب ساير المتكلمين واستدلوا على مطلوبهم
بانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين
الحالتين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل
على امر زايد مع حصول العلم وذلك الزايد هو الابصار وضعفه ظ
لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لساير العلوم فان في كل
من افراد العلوم زيادة خصوصية لا توجد في غيره واما ما قيل
من ان هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم بمتعلق الادراك الحسي
بطريق آخر غير الحس وهو بط لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات
من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس
فليس بشيء اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق
الاطلاع الحضوري بدون الحس كما مر الاشارة اليه غير مرة فدفع
هذا الاستدلال انما مر **قوله** والجواب ان كلا منهما صفة قديمة
هذا لا يناسب مذهب المص والاولى ان يق ان كلا منهما نفس
ذات واجب الوجوب له متعلقات حادثة كالعلم والقدرة **قوله**
وعمومية قدرته تع الخ يعني ان قدرته تع عامة شاملة لجميع
الممكنات ومن جملتها القاية الكلام الدال على المعنى المراد الى الغير
لاعلامه فعموم قدرته تدل على الكلام وقوة القاية وهو معنى
التكلم الثابت بالشرع فيثبت الكلام بكلا معنييه احدهما التكلم
وثانيهما ما به التكلم نحو تكلمت كلاما بكلام دقيق **قوله** احدهما

ان كلامه تع صفة له قد عرفت ان للكلام معنيين فعلى المعنى الاول
انما يصح القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى فان التكلم الحقيقي
نفس ذات الواجب عند المحققين فيكون قديما بلا تعدد القدماء وعلى
المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني لا الاول لكذب الصغرى **قوله**
فاضطروا الى القدح في احد القياسين لا حاجة الى القدح فيه بل
يمكن ان يجعل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي الثاني على
معنى ما به التكلم كما عرفت والحق ان التدافع بين ذينك القياسين
انما نشأ من اشتراك اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد
وتوهم جريان حكم المعنى الآخر فيه **قوله** فالحنابلة قالوا الخ قيل
لعلهم لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث الى
كلامه اهانة او يكون امتناعهم من اطلاق الحادث على المصحف
ونحوه بعد الاجزاء لئلا يتوهم حدوث الكلام بمعنى التكلم القايم بذاته
وقيل لما كلفوا بالقول بان كلامه تع مخلوق ولفظ المخلوق مشترك
له معنى آخر هو انه مفترى لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ عليه لئلا
يذهب من لا وقوف له على ان مرادهم من الحدوث منه الى انهم اعترفوا
بكون هذا المؤلف مفترى وقالوا انه غير مخلوق اي غير مفترى
حتى الجلد والغلاف فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه واقول
مراد الش ان قول الحنابلة بط بلا اعتبار التاويل ولا منع للتاويل
باحد التاويلات المذكورة او بالتاويل من ان مرادهم بقدم الكلام
قدم علم الباري تع ولهذا قالوا بقدم الجلد والغلاف فان العلم
بهما قديم ايض والاولى الاعراض عن التاويل فانه جار في اكثر

المذاهب الباطلة والتعرض له انما نشأ من التعصب المبني عنه اهل
الحق قوله حتى قال بعضهم الخ كفى شاهدا على جهلهم ما نقلوا عنهم
ان الجسم الذي كتب فيه القرآن صار قديما بعد ما كان حادثا
وهذا هو الباعث لاحداث التاويلات المذكورة لبعد صدور
الحكم المذكور عمن له ادنى سكة قوله واتفقوا الحنابلة في ان كلامه
هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف لما في شرح المقاصد
فان صاحب المقاصد قال فيه لما رأت الكرامية ان بعض
الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل
قالوا بان المنتظم حادث قايم بذاته تعالى وان المنتظم قول الله لا
كلامه فان كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث
لا محدث فان كل ما له ابتداء ان كان قايما بالذات فهو حادث
بالقدرة وان كان مباينا للذات فهو محدث ولا يخفى عليك
ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم
قوله معنى كونه متكلما انه خلق الكلام الخ اي خلق الكلام على قصد
الالقاء من عنده تعالى واعلام الغير فاندفع ما قيل من انه بمجرد
الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام زيد عند تكلمه على ما ذهب
اليه الاشعرية تكلمه و لا يخفى عليك ان التكلم على هذا التعريف
ليس من الصفات الحقيقية ويكون حادثا فهو على تقدير كونه
من الصفات الحقيقية يعرف بانه امر مصدر تاليف الكلمات او
القدرة على ذلك التاليف وخلقه فهو نفس ذات الواجب عند
المحققين فانه تعالى بذاته قادر على تاليف الكلمات قوله لكنهم

قدحوا في صغرى القياس الاول هذا اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه
على معنى التكلم اذ على تقدير هذا الحمل ينصرف القدح الى كبرى القياس
الاول ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية اي ايجاد
الكلام بالفعل ويندفع القدح عنه ان اريد بالتكلم ما هو
من الصفات الحقيقية قوله والاشاعرة قالوا كلامه تعالى
ليس من جنس الاصوات الخ اقول قد عرفت ان للكلام
معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم فان ارادوا بقولهم
كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات ان تكلمه تعالى ليس من جنس
الاصوات والحروف فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من
جنس الاصوات والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول
الكلام اللفظي المركب من الحروف الا ان يجعل في ظاهره ولا خفاء
في انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قايم بذاته تعالى وانه قديم
ان اريد بالتكلم المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات
وان ارادوا بالكلام المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم انه معنى
قايم بذاته تعالى الا على القول بان الموجودات في الشهود العلمي قايمة
بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس قايما
بالمتكلم الا في الشهود العلمي ويرد ايضا عليهم ان الكلام بهذا المعنى
متعدد باعتبار ذاته كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه
تعالى واحد عندنا واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر و
الاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما
يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد به العلم

الاجمالى الذى هو عين ذات الحق والعلم الانتزاعى الاجمالى الذى هو منتزع
عن ذاته تعم ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى ما
به التكلم معنى واحد قايم بذاته تعم وهو مدلول الكلام اللفظى
المركب من الحروف بدون رجوعه الى العلم الاجمالى الذى هو عين
زايد على ذاته تعم لا وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح
الحكم بقيامه بذاته تعم نعم لو قالوا بالعلم الاجمالى الواحد الزايد
على ذاته تعم يصح الرجوع المذكور وح لا نزاع للمعتزلة معهم الا فى
زيادة لا يصح الا فى العلم الانتزاعى الزايد فى العقل **قوله** وقدحوا
فى صغرى القياس الثانى وليعلم انهم لم يقدحوا فى صغرى هذا
القياس اذا اخذوا الكلام الذى هو موضوعها بمعنى الكلام
اللفظى وانما قدحوا فيها اذا اخذوه بمعنى الكلام النفسى فهم
يصححون القياسين المذكورين بان جعلوا الكلام المذكور فى
القياس الاول بمعنى الكلام النفسى والكلام المذكور فى القياس
الثانى بمعنى الكلام اللفظى والحاصل انه ان جعل الكلام المذكور
فى الدليلين بمعنى الكلام النفسى قدحوا فى صغرى القياس الثانى
وان جعل بمعنى الكلام اللفظى قدحوا فى صغرى القياس الاول و
ان جعل معناه مختلفا فى القياسين على النحو المذكور فلم يقدحوا **قوله**
لان الكتابة تصوير اللفظ قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة
تصوير اللفظ بحروف هجائه ان يكون المكتوب لفظا فان من نقش
الفرس على الجدار مثلا تصوير الفرس بالنقش ومن البين ان
المنقوش ليس فرسا بل نقشه المشعر به فكذا المكتوب صورة اللفظ

المشعر به لا نفسه اقول لا خفاء فى انه لما كان الكتابة تصوير
اللفظ كان اللفظ مكتوبا اى مصورا لا محرفا فان كون الكتابة
عبارة عن تصوير اللفظ مستلزم لكون المكتوب عبارة عن
المصور والحاصل ان العادة جارية بان يقال الالفاظ
مكتوبة وارادوا من هذا القول ان الصور الدالة عليها مكتوبة
وبمقتضى هذه العادة قالوا ان الكتابة تصوير اللفظ والا
فبالحقيقة الكتابة تصوير الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير
الالفاظ ولا يخفى حال نظير الكتابة كالنقش اذا نسب الى الفرس
ونحوه **قوله** وجوابهما ان لا نزاع لنا قيل فى هذا الجواب نظر
اما اولا فلان المعتزلة اقاموا ادلة ظاهرة على ان القرآن
هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك
من ضرورة دين محمد وم من البين ان القياسين المتعارضين
المذكورين جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا فى ادلتهم
ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى
وهو المتعارف عند الجمهور وذكروا فى معرض الجواب ان
للقرآن معنى آخر لا تجرى فيه القياسان المذكوران
وذلك لا يجدى نفعا لظهور ان الاشكال فى القرآن بهذا
المعنى لا يندفع عنه الاشكال بان للقرآن معنى آخر لا يجرى
فيه القياسان المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلان
مدلول الكلام اللفظى مسميات الاسامى والعبارات وهى
ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين

يكون الوجود الذهني فهو من اعيان الموجودات كالسماء والارض
ومن البين ان بعض الاعيان جواهر وبعضها اعراض قايمة
بالجواهر ولا يظهر لقيامها بذاته تعالى ولا القيام بغيره وجه
وجيه انتهى قوله هذا الجواب ليس جوابا عن جريان القياسين
المتعارضين في كلامه تعالى بل جوابا عن قولهم ان معنى القرآن
وكلام الله تعالى منحصر في الالفاظ والعبارات بالدليلين المذكورين
فان الدليلين المذكورين انما يدلان على ان القرآن والكلام
يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليها فلا يكون
مقتضى الدليلين المذكورين ولا يخفى عليك حال قولهم ومن البين
ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه فان
الجاري فيه ليس الا القياس الثاني كما قال الشارح فيلزم انهم
قدحوا في صغرى القياس الاول واما قوله واما ثانيا فلان
مدلول الكلام اللفظي الخ فهو مندفع بان يقال المتكلمين وان انكروا
الوجود الذهني قد اثبتوا الثبوت بدل الوجود الذهني ه
فمسميات الاسامي والعبارات مندرجة عندهم في الاعيان
الثابتة فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت قايمة بذاته تعالى على
نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته تعالى فقوله فهو من
اعيان الموجودات كالسماء والارض تم نعم يرد عليه ان
مدلول الكلام اللفظي امور متعددة فكيف يصح القول
بانه امر واحد في الازل ومتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة
كما قالوا في تصحيح مذهبهم كما مر وسيأتي فيحتاج الى رجوعه الى

العلم

العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى او يقال المراد بمدلول الكلام
اللفظي مدلوله بحسب الالتزام اي القوة على تاليف الكلمات
فان ذاته تعالى بذاته قادر على تاليف الكلمات والقائها وح
يرجع الكلام النفسي الى التكلم الحقيقي الذي هو عين الذات
ويصير النزاع لفظيا **قوله** فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى
ويدل عليه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره
حتى يسمع كلام الله فنحن وان سمعنا كلام الله تعالى لكن لم
نسمعه من الله تعالى بخلاف ما سمعه موسى ع فانه يسمع من
الله تعالى اي يكون ملقي الكلام الذي سمعه موسى ع هو الله تعالى
وهو وجه اختصاص موسى ع بانه كليم الله تعالى وهذا لخلا
الوجه الاخير من الوجوه الثلثة المذكورة ان لم يذكر فيه
قوله من جهته وهو معتبر في كل من الوجهين كما لا يخفى **قوله** وهو
ان يسمع كلامه الازلي لا حاجة الى التقييد بقوله الازلي
بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع له نوع من الثبوت في
الازل على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض المتكلمين او له علم
ازلي هو عين ذاته تعالى فيكون معنى قوله كلامه الازلي الكلام
الذي كان العلم به ازليا فيكون الازلية وصفا للكلام بحال
متعلقه والحاصل ان المسموع ليس وراء الكلام بمعنى ما
به التكلم وهو ليس ازليا الا باحد من التاويلين المذكورين
الجاريين في الكلام اللفظي بل في جميع الموجودات فلا حاجة الى
ذكره في هذا الجواب والحاصل ان الكلام الذي هو مسموع بلا

الاخرين صح

صوت وحرف باعتبار الوجود العيني له معنيان احدهما
اللفظ الدال على المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود المثالي
البرزخي على نحو ما يسمع في المنام والعقلي على نحو الالهام وثانيهما
المعنى الذي هو مقصود بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه
وهذا هو الكلام بالحقيقة عند الغزالي نظير هذا ما قال
من ان حقيقة الحمد اظهار الصفة الكمالية سواء كان باللفظ
الدال عليها او بالعقل فان اللفظ الدال عليها انما هو حمد باعتبار
الدلالة عليها وخصوص اللفظ لا دخل له في كونه حمدا فعلى هذا
انما يكون الكلام اللفظي عنده كلاما باعتبار انه دال على
معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ بحيث لو امكن القاء هذا
المعنى بدون القاء هذا اللفظ يكون كلاما والقاء التكلم
فليس خصوص اللفظ شرطا لا في الكلام ولا في التكلم فان
مطلق الكلام عنده مشترك لفظي بين الكلام اللفظي وبين
الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني
او مشترك معنوي بينهما او مجازي وايضا كيف يصح السماع
بدون الصوت والحرف وايضا سمع موسى عم الكلام الذي
بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني بدون سماعه بالمعنى الاول
ام لا وما الدليل على انه عم سمع الكلام بلا صوت وحرف
قلت اما الجواب عن الاول فهو على مذاق من اطلاق الكلام
بمعنى ما به التكلم على اللفظي وعلى الذي بلا صوت وحرف
بالاشتراك المعنوي فان معناه ما ينبئ عن الواقع او يشعر

قيل ام

في احدهما

عن الطلب ونحوه سواء كان الانباء والاشعار بلا واسطة
كمعاني الالفاظ الدالة على المعاني المنبئة عن الواقع كالقضايا
العقلية او المشعرة عن الطلب والتحسر والتمني كالانشائيات فعلى
هذا يتحقق للكلام الاطلاق بالاشتراك المعنوي على ثلثة اقسام
اثنان بلا صوت وحرف ومن نظر الى ان معاني الالفاظ
المنبئة عن الواقع ام المشعرة عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم
بان استعمال الكلام فيها بالحقيقة وفي غيرها انما يكون بالمجاز
وان اشتهر فيه ولهذا قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد
وانما جعل الكلام على الفؤاد دليلا و منهم من ذهب الى
عكس ذلك كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في اطلاق الكلام على
معاني الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو راي المعتزلة او بالحقيقة
بان يكون قسما من الكلام كما هو راي الغزالي او بان يكون
استعماله في الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو راي بعض ويجيء
تحقيقه انشاء الله تعالى واما الجواب عن الثاني فهو ان يقال
المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري لمن القي اليه
الكلام بالمعنى المذكور الذي يتعلق التكلم الذي هو القاؤه
والجواب عن الثالث فهو ان يقال انه تحقق لموسى عم كلا
السماعين فانهما يتحققان معا ما دام الملقى اليه متعلقا
بعالمي الملك والمثال للملقى اليه تعلق باحدهما فانما يتحقق له
سماع الكلام وهذا هو مقام يتمناه العارفون واما الجواب
عن الرابع فهو ان يقال الدليل على ما ذكر انه لم يسمع ما سمع موسى

اللسان مر

واما اذا لم يكن مر
بالمعنى الثاني مر

كلام له اذن سامعة على تقدير كونه قريبًا منه فان قيل جاز
ان يتحقق الكلام المذكور المسموع بالاذان ايضا بايجاده اياه
في الهواء قلت على تقدير هذا التحقق اختص السماع بجهة مخصوصة
وقد نقل ان موسى ع سمع من جميع الجهات والحاصل ان التكلم
في الانسان انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المقصود الاصلي
منه القاء المعاني فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ اولاً
ثم يحصل له الكلام الذي بلا صوت قائم بالهواء واما التكلم
بالنسبة الى الله تع في الوحي فانما هو القاء المعاني اولا ثم القاء
الالفاظ باعتبار الوجود الظلي المثالي او بلسان الملك المنزل
وجاز ان يحصل احيانا او بلسان النبي ص القاء الالفاظ بتبعية
القاء المعاني بايجادها في الهواء وذلك الجواز هو عقلي
فمتعلقات تكلم الباري تع على عكس متعلقات تكلم الانسان
غالبًا فاعلم ذلك واما الالهام الالهي فهو الذي سمي الالفاظ
المتعلقة به الحديث القدسي القاء المعاني في القلب اولا ثم القاء
الالفاظ الدالة عليها **قوله** كما يرى في الآخرة ذاته تع سيجيء
تحقيق ان غير الله تع لا يرى ذاته وبيان المراد من العبارة
الدالة على الرؤية **قوله** وهذا على مذهب من يجوزه لا يخفى عليك
بعد الاطلاع على ما مر ان السماع والرؤية انما هما قسمان
من الاطلاع الحضوري ولهذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات
قوله لكن سماع غير الصوت والحرف قد عرفت ان معنى
السماع ليس الا حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب على

تعلقهما

ما يلقي اليه فان قيل فعلى هذا لا يكون لخرق العادة مدخل فيه
فما معنى ما يقال في هذا المقام ان هذا بطريق خرق العادة قلت
ما هو خرق العادة ههنا ان يطلع المخاطب على المعاني التي
هي الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ الدالة اولا
ثم يطلع على الالفاظ لا من جهة مخصوصة فان العادة جارية
بان يطلع المخاطب على المعاني لاطلاع على الالفاظ الدالة عليها
في جهة مخصوصة **قوله** وثانيها انه يسمعه بصوت الخ لا
خفاء في انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن
الصوت متحققا في الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود
العيني انما يقوم بالهواء فله وضع حقيقي لا محالة فلا يسمع الا
من جهة مخصوصة فعند التامل يرجع هذا الجواب الى الجواب
الاول غاية ما فيه ان يعبر فيه الصوت باعتبار الوجود
الظلي المثالي فان حاصل الجواب الاول ان المسموعات
بلا صوت وحرف موجودين في الاعيان ولهذا سمع من
جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني المسموع انما يسمع من
جميع الجهات وهذا المسموع لا يصح ان يكون بالصوت
الموجود في الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع ان حكم عليه
بانه صوت فانما يصح ان اريد بالصوت ما هو مسموع في المقام
من الاصوات فانه انما هو صوت موجود بالوجود الظلي المثالي
فحاصل الجوابين واحد ولا تغاير الا بالاعتبار والعبارة نعم
لو حمل الجواب على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت وحرف

مطلقاً اى سواء اعتبر وجودها العينى والمثالى كان مغايراً للجواب
الثانى وح يكون حاصل الجواب الاول المسموع انما هو المعانى الملقاة
بدون الالفاظ المعينة بدون وجودها المثالى وحاصل الجواب
الثانى هو ان المسموع هو الالفاظ باعتبار وجودها المثالى
وحاصل الجواب الثالث ان المسموع هو الالفاظ الموجوده فى
الاعيان بايجاده تع دون كسب المخلوق ولعل الشارح حمل الجواب
الاول على هذا المذكور **قوله** وثالثها انه سمعه فى هذا الجواب
ليس موافقاً للنقل المذكور وايضاً على هذا الجواب يلزم ان يسمع
من هو قريب من الشجرة المشهورة او الطور وليس كذلك فان
الوحى على الانبياء صلوة الله عليهم لم يسمعه غيرهم من الحاضرين
فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثانى فان تحقق الالفاظ
باعتبار الوجود الخارجى الذى هو التحقق فى الهواء ليس شرطاً
للوحى قبل ظهوره فى لسان الانبياء ع وايجاده تع اياه فيه وان
جاز مقارنته له باعتبار مجرد الاحتمال العقلى **قوله** وانما الكلام
هو المخترع فى لسان الملك هذا الاختراع لا يخلو اما ان يكون فى
عالم الملك او فى عالم المثال او فى عالم الملكوت وعلى المثالى استعمال
اللسان انما يكون على سبيل التشبيه وجميع اقسام الثلثة واقع
على ظ كلام اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون من المتكلمين
فهم القائلون بالقسمين الاخيرين فالكلام المنزل ولا لا يكون
بالصوت القائم بالهواء ظ ان الانزال فى الملكوت مقدم على
الانزال فى العالم المثالى المقدم على الانزال الملكى ولا يخفى عليك

ان وجود الالفاظ فى عالم الملكوت انما هو وجود ظلى عقلى كما ان
وجودها فى عالم المثال وجود ظلى مثالى وهو الوجود الذى
يسمى الاشراقيون ما فى عالم الملك مثالاً بالنسبة اليه فاعلم
ذلك والحاصل ان الكلام اللفظى له اربعة اعتبارات بكل اعتبار
منها يحكم عليه بان له وجوداً وان كان بالمجاز احدها اعتبار
انه قائم بالهواء وبهذا الاعتبار موجود فى الاعيان وليس
لاجزائه قرار فى الوجود وثانيها اعتبار تحققها فى العالم اللطيف
الذى سمى بالعالم المثالى ويكون له فى هذا العالم حدوث بالتدريج
وبقاء لجميع اجزائه واما انه يمكن ان يكون له حدوث فى هذا دفعة
كحدوث النقش الحاصل فى قطعة الشمع من وضع الخاتم المنقوش
عليها فهو محتمل عند العقل وادعى البعض وقوعه وثالثها اعتبار
اندراجه من العلم فى عالم المجردات وتحققه فى هذا العالم دفعى
حدوثاً مع البقاء ورابعها اعتبار اندراجه فى العلم السابق
على الممكنات وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون
مخلوقاً وسائر الممكنات شريكة له فى ذلك الاندراج فجميع ما
يندرج فى هذا العلم الاجمالى الازلى هو عين الذات عند المحققين
ستعلقاته المتصفه بالمعلوميه بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظى
العينى الذى هو له صفه وراء المعلوميه وهى كونه متعلق
التكلم الازلى هو عين الذات ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة
وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية التى هى عين الذات ولما كان
عند المحققين ما وجد فى الذهن موافقاً لما يوجد فى الخارج

في الحقيقه كان الالفاظ الموجودة في الخارج موافقه في الهيئة
للالفاظ الموجودة في الاذهان والمجردات ولذلك كان الكلام
اللفظي فرد ان كل منهما بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة
وهذا هو منشأ لما اختاره محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري
من ان الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ الدال باعتبار وجودها
الذهني لكن لا يصح الحكم بانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم القديم
الذي هو عين ذات واجب الوجود تع فيكون بالحقيقه العلم
الذي هو عين ذاته تع قديم ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل نزاعهم
انما هو في كون الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته
لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب تعـ قديما
وليعلم ان الكلام النفسي على المشهور انما هو معاني الالفاظ
الموجودة في الاذهان من حيث هي محاكيه عن الامور الخارجيه
او مقتضية للطلب ومشعرة للتمني ونحوه وهو ايضا لا
يصح الحكم عليه بانه قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم به
اي العلم الاجمالي المقدم الذي هو غير زايد على ذات الواجب تعـ
بانه قديم قوله فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية
اقول الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية انما هو بمعنى
التكلم الحقيقي الذي هو غير زآيد على ذات الواجب وظني ان من
حكم بان الكلام النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم الحقيقي
الذي هو امر مغاير للعلم والقدرة وغير زآيدة على الذات فان
ذاته تعـ باعتبار ذاته يقتضي القاء الكلام الى الغير فالتكلم

الحقيقي هو عبارة عن ذاته تعـ من حيث هي تقتضي القاء الكلام
المعنوي واللفظي الى من يصح ان يكون مخاطبا وهذا معنى غير
العلم والقدرة وغيرهما من باقي الصفات الحقيقيه بالاعتبار
قوله احتراز عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي قد عرفت
ان الكلام الحقيقي الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي
هو عبارة عن كون الواجب تعـ بحيث يقتضي القاء الكلام
اللفظي او معناه الى المخاطب وبمعنى العلم بما يتكلم به اي العلم
الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته تعـ فح يكون معنى الكلام
الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي الذي هو ازلي العلم فوصفه بالازلي
وصف بحال متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى
الاول كاف في الاعتذار المذكور فلا حاجة الى اعتبار المعنى الثاني
الذي فيه ارتكاب تمحل في الازلية لكن قوله على ان اطلاق
اسم المدلول لا يلايم الا المعنى الثاني قوله والجواب ان
كلامه تعـ في الازل الخ وذلك لان معنى كلامه تعـ في الازل
انما هو التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته تعـ او العلم
الاجمالي بما يتعلق به التكلم وهو ايضا غير زايد على ذاته تعالى
قوله وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول الكلام اللفظي
قد عرفت ان الحق الكلام الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او
بمعنى العلم الاجمالي مدلول الكلام اللفظي وبذلك يندفع التعسر
الذي ذكره قوله وكذا القول بان المتصف بالمعنى لا خفاء في ان
المتصف بالمضي ومقابليه وهو هذا المعنى الذي هو مدلول

اللفظ بالحقيقة وبتبعية اتصافه باحدهما يتصف اللفظ الحادث
به فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا لامحة فالمدلول الذى هو
ازلى ليس ازليته الا باعتبار العلم الاجمالى الذى هو غير زايد على
ذاته تعم فوصف المدلول بالازلى انما هو وصف بحال المتعلق كما مر
غير مرة فلا تغفل وسيأتى زيادة بيان لذلك **قوله**
دون المعنى القديم لا شبهه فى ان لا معنى للمعنى القديم غير
العلم الاجمالى بمدلول الالفاظ وبها فوجب حمل كلامهم على احد
من المذكورين ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظى انما هو مدلول
الانتزاعى الذى هو الكلام بمعنى التكلم فح يكون الكلام الازلى
الذى هو غير زايد على ذاته تعم فح يندفع التعسر المذكور عن
كلامهم بلا تمحل **قوله** واجاب عنه عبدالله بن سعيد فح هذا
صريح فى ان مرادهم بالكلام الازلى ليس الا معنى التكلم الحقيقى
الذى هو غير زايد على ذاته تعم عند المحققين او العلم الاجمالى
بالكلام الذى هو ما به التكلم فان هذا الكلام لا يصح الا باعتبار
هذين المعنيين فلا تغفل **قوله** قلنا هو اراد انه امر واحد
لا يخفى عليك ان هذا بظ انما يصح ان لو كان المراد بالكلام
الازلى احد من المعنيين المذكورين فحاصل كلام الاشعرى ان
الواجب الوجود بذاته متكلم فى الازل ولا يحتاج فى تكلمه الى
امر زايد على ذاته تعم فذاته تعم من حيث يقتضى القاء الكلام
الى المخاطب تكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فان ذاته كاف
فى احضار ما به التكلم وانكشافه فذاته تعم علم اجمالى بما تكلم

نعم

نعم به فذاته كاف فى التكلم واحضار ما به التكلم فما به التكلم انحو
من الوجود باعتبار اندراجه فى المعلومات بالعلم الذى هو غير
زايد على الذات فان للانسان تكلم وما به التكلم وهو الصورة
الخيالية للالفاظ او الصوره المثاليه لمعانى الالفاظ وفى التكلم
يحتاج الى اللسان وفى ما به التكلم الى الخيال او ما فى حكمه واما
ذات الواجب تعم وتقدس لا يحتاج فى التكلم الى الغير فهو بذاته
متكلم فتكلمه تعم غير زايد على ذاته ولا يحتاج ايضا الى امر
زايد على الذات فى العلم بما به التكلم فنسبة ذاته تعم الى ما به
التكلم نسبة الصور الخيالية للالفاظ الينا فذاته تعم من حيث
هو منشأ الانكشاف للالفاظ ومعانيها سبب لان يكون للالفاظ
ومعانيها نحوا من الوجود الاجمالى او وحده باعتبار لو تاملت
رجع ذلك الوجود وتلك الوحده الى العلم الاجمالى بهما ولهذا
قيل الكلام النفسى القايم بالمتكلم هو شامل للفظ والمعنى فيكون
كلام الله تعم هو الكلام النفسى باعتبار انه مثبت فى صقع
الربوبية فى مكمن الغيب نحو من الثبوت العلمى على نحو العلم
الاجمالى وتنزيله عبارة عن تعلق الظهور به فى عالم الممكنات
والشهادة وهذا ماخوذ من كلام الشهرستانى فى تصحيح كلام الاشعرى
وبالجملة ليس للمعتزلة نزاع فى تحقق المعانى المذكوره بل نزاعه
ليس الا فى الاطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه تعم الاجمالى
بما به التكلم بالحقيقة وهم محقون فى ذلك وغاية توجيه
الاشعرى ان يقال الذات الواجب تعم تكلم ازلى غير زايد على

ذاته تع وللتكلم الازلي ما به يتعلق ذلك التكلم في الازل وهو
الكلام الازلي ويكفي في تحقق التكلم الازلي علمه تع الازلي بما يتكلم به
فالعلم الازلي بما يتكلم به هو ما يتعلق به التكلم الازلي ولا نعني بالكلام
النفسي الا ما يتعلق به التكلم وفي هذا التوجيه نظر فان التكلم
الازلي لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي وغاية تاويل
كلامه ان يتحقق في الانسان التكلم وما به التكلم وهو الالفا
الموجودة في الاعيان وعلم بتلك الالفاظ وهو الكلام النفسي
فالكلام النفسي عنده ما يتعلق التكلم بمعلومه ولهذا اطلق
الكلام الازلي على العلم بالكلام اللفظي الذي هو متعلق التكلم وهذا
الاطلاق ابعد مما لا يرتضيه المعتزلة وايضا على تقدير صحته انما يصح في
العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي المذكور والغرض من
هذا التطويل ان كلامه بلا تاويل باحد من المعنيين المذكورين
في معنى الكلام الذي لا يصح اصلا **قوله** وهذا الجواب مشهور
بين الجمهور وكلامهم مردود لان المحققين ان ذاته تع من حيث
يقتضي التكليف والامر بعد ايجاد المكلفين فمن نظر الى ان
ذاته تع بذاته تقتضي التكليف وان ذاته تع منشأ هذا
التكليف حكم بان المعدوم مامور في الازل بمعنى ان منشأ
الامر تحقق في الازل ومن نظر الى استمرار الامر الازلي وهو
منشأ الامر الى زمان وجود المامور وانه بعد وجوده يصير
مامورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس مامورا في الازل **قوله**
السادس ان الكلام في جميع هذه الادلة انما تنهض في

الازلي



الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني وفي معناه باعتبار كونه
كونه مدلولا له بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام الازلي
هو التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد غير زايد على ذاته تعالى
والعلم الاجمالي بالكلام مع اقترانه باقتضاء القاء الكلام للاعلام
وهو امر واحد غير زايد على ذاته تع عند المحققين **قوله** فيصح
اتصاف الباري تع بالتكلم الخ الاولى ان يقول بمعنى خلق الكلمات
الدالة على المعاني وليعلم ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات
المذكورة بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري
واما التكلم القديم وهو كون ذاته تع بحيث يقتضي القاء
الكلام الى المخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلي الذي
هو صفة لذاته تع وهذا هو صفة غير العلم والقدرة **قوله**
وقال الاشاعرة الخ قالوا المتكلم من قام به الكلام اقول لفظ
المتكلم انما اشتق من التكلم فمعناه بحسب اللغة انما هو من قام
به التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به
التكلم باعتبار الوجود العيني انما قام بالهواء لا بالمتكلم بل
انما قام به ايجاده والقاؤه الى المخاطبين للاعلام **قوله**
لان من اوجد الكلام ولو في محل آخر لا خفاء في ان ايجاد الكلام
بقصد الافادة والاعلام هو التكلم ومراد من قال ان المتكلم
من اوجد الكلام ان المتكلم من اوجد الكلام على قصد الافادة
والاعلام **قوله** للقطع بان موجد الحركة الخ لا يخفى ما فيه
فان المتحرك ما به الحركة لا ما قام به التحريك ولهذا لا يسمى

موجد الحركة في جسم متحركا ولا يخفى حال نظايرها **قوله** بل
وان علمنا ان موجده لا يخفى ما فيه فان الايجاد الماخوذ
في تعريف المتكلم هو الالقاء على قصد الاعلام سواء كان ايجادا
حقيقيا او لا ففي الصورة المذكورة الملقي هو المتكلم فانه
يقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان موجد الكلام الله تعالى
قوله فالكلام القايم بذات الباري تعالى قد عرفت ان الكلام
القايم بذات الباري تعالى بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو
الالفاظ الدالة على المعاني ومعانيها الدالة على امور الخرى بناء
على التعميم المذكور في شرح كلام الغزالي فان كلا منهما حادث
قوله فالمعنى الذي يجده في نفسه لا يخفى ما فيه فان هذا
المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح الحكم بقيامه في ذاته تعالى
وعلى هذا يقع انكار المص رفع الله درجاته في موضعه فان اطلاق
الكلام القديم النفسي على معاني الالفاظ الحادثة غير معقول
وهذا معنى قوله والنفساني غير معقول اي الكلام النفسي القديم
وهو معاني الالفاظ غير معقول فان قيل مرادهم قال بالكلام
النفسي القديم ان العلم الاجمالي بالكلام قديم قلنا هذا تاويل
فيه ارتكاب مجاز في مقابلة الخصم المحق يشم منه رايحة النفسانية
والتعصب ولهذا قال بعض الفضلاء ان في قول المصنف
والنفساني غير معقول حيث لم يقل وكلام النفسي والنفسي
ايماء لطيف بان اثبات هذا الكلام بارتكاب التمحل لا
يخلو عن النفسانية والتعصب **قوله** وقد شرحناه في

بحث

بحث المسموعات ح قد ذكر في ذيل المبحث المذكور ان المعنى النفسي
الذي يدعون انه قايم بذات المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار
عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا
ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى لا يغاير العلم بمعنى
الادراك مطلقا وقد استوفينا الكلام في الحاشية المعلقة
على المبحث المذكور **قوله** فالشيخ الاشعري لما قال ح لو كان
باعثا للاصحاب مجرد ما ذكره امكن ان يحمل كلامه بان مراده
بالكلام الذي هو المعنى النفسي الكلام بمعنى التكلم اي كون
الذات بحيث يقتضي القاء الكلام على المخاطبين وح يصح كلامه
بلا تاويل الى ما ذكره صاحب المواقف ولعل باعثا للاصحاب ما
ذكره مع ضميمة اخرى **قوله** وهو القديم عنده هذا انما
يصح ان لو كان المراد بمدلول اللفظ المدلول الالتزامي الذي
هو التكلم القايم بالمتكلم كما مر واما المدلول المطابقي فلا خفاء في
ان لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين وفي التاويل الى
العلم فان اللفظ مثل قال موسى ومدلول المطابقي سيان في
الحدوث **قوله** واما العبارات فانما تسمى كلاما لانه المتبادر
المشهور في الاستعمال الكلام انما هو العبارات والالفاظ الدالة
وهذا علامة كونه حقيقة فيها ولهذا قال المص في شرح رسالة
العلم الاصل في الكلام هو المولف من الحروف المسموعة الدالة
بالوضع على ما قصد دلالته عليه ليحصل التفاهم بين
اشخاص النوع ووجوده لا يتحصل الا بعد العلم بالمعاني

وبعد تقدير اجزاء المؤلف في الذهن حتى يمكن ان يؤلف الكلام
منها فبعض الناس كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام على ذلك
التقدير في الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون
يصفونه تع بالكلام لورود الشريعة بذلك اذ لولاه لما توهم
العوام الوحي ثم منهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه
زايد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع لكن يطابق المسموع
ومنهم من قال انه مؤلف مسموع والذين يقولون مع ذلك قدم
لا يتفكرون معنى قولهم انتهى قول قد اشار بقوله الاصل في
الكلام ان معنى من المعاني المغايرة لهذا المعنى اذا استعمل
فيه الكلام والكلمة فانه المجازي كمعاني الالفاظ والموجودات
العينية والعلم بالالفاظ كما ورد في حق عيسى ع وكلمته القيها
الى مريم وقال تع اليه يصعد الكلم الطيب وقال امير المؤمنين ع
انا كلام الله الناطق وكما قيل من ان بسايط الموجودات حروف
ومركباتها كلمات فان قيل اثبات اللغة بالقياس كما هو مشهور
فيمكن به اثبات ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني
فان كلامية الالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل كونه حكاية
عن الواقع كما في الاخبار او مشعرا للطلب ونحوه كما في الانشاء
وتلك الحكاية وذلك الاشعار انما يوجدان بالذات في
معاني الالفاظ وبذلك يعلم ان كلام من الالفاظ الموضوعة
ومعانيها كلام ايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر والامر
والنهي وامثالها انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ

ومنهم من قال انه زايد محدث او قديم مؤلف ليس بمسموع ص

الموضوعة

الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والامر ما يقتضي
الطلب في الصدق والكذب انما يعرضان للمعاني بالذات وكذا
اقتضاء الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا
اذا قيل في الامر بالقيام مثلا بالعربي او بلغة اخرى لا
يختلف لا مر بالحقيقة وان اختلفت العبارات وهذا
هو الباعث للحكم بان الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ
المؤلفة الموضوعة قلنا على كلام من التقديرين المذكورين لا
يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات الحق وقديم الابتاويله
الى العلم الاجمالي كما اختار الطايفة المشار اليه بقوله ومنهم
من قال بانه هو العلم او الى العلم به مع ضميمة اقتضاء الذات
لالقائه الى المخاطبين كما ذهب اليه الطايفة المشار اليها
بقوله ومنهم من قال بانه زايد على العلم قديم غير مؤلف ولا
مسموع اما انه من قال انه مؤلف قديم ليس بمسموع وزايد
على العلم فلا يصح الا على مذهب من قال بالعلم القديم التفصيلي
وكان معنى زيادته على العلم ان له ضميمة قصد القائه
الى المخاطبين وقوله ومنهم من قال انه مؤلف مسموع اشارة الى ما
اختاره من مذهب المعتزلة وقوله والذين يقولون الخ اشارة
الى مذهب الحنابلة وقوله لا يتفكرون في معنى ما قالوا اشارة
الى انهم لم يفهموا معنى الحدوث والقدم قوله فيكون
الكلام الخ واعترض عليه بانه كيف يتصور ان الصفة القايمة
بذاته تع والاصوات القايمة بنا متحدة الحقيقة حتى

يصح ان يق ان الاصوات قايمة به تع من غير ترتيب فينا لنو
لقصور الآلة ثم قال ذلك المعترض لنا في هذا المقام كلام يقتضي
تمهيد مقدمة وهي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف
الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي موهبة لنا في الخيال
وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول صفة الكلام القايمة بذاته
تع صفة هي مصدر تاليف الكلام وان كلامه تع هو الكلمات
التي هي مؤلفة له تع بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا
الكلام خطاب متوجه الى مخاطب مقدر وامتيازه عن العلم
ظ فان كلام غيره تع معلوم له وليس كلامه كما ان
كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه
ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تع علمه ولا ما
ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم وليس مثل كلام
صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف الموجودة
او ما يشمل الحروف والاصوات والمعاني معا ولا ما هو
المشهور من الاشعري من ان كلامه تع انما هو المعنى
المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري من جميع الوجوه كان علمه
كلامه تع واحد محيط بجميع المعلومات من جميع الوجوه
كان كلامه تع ايضا واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب
والصحف للغات المختلفة والاخبارات والانشاءات
انتهى اقول في دفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف
لم يصرح بان الكلام النفسي بالمعنى المذكور صفة له تع

لمذهب الاشعري

ليرد الاعتراض المذكور بل انما صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى
بذاته تع ولم يرد به نحو قيام الصور العلمية بذاته تع على ما ذهب
اليه بعض الحكماء بل اراد ظ به اندراجه في علمه القديم ليتناول
المذهبين في العلم وانت اذا تاملت في التحقيق الذي ذكره
المعترض علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب المواقف
بعينه واذا تاملت فيهما علمت انهما راجعان الى مذهب من
قال ان كلامه تع القديم هو العلم الاجمالي بالكلام مع ضميمة
التوجه الى المخاطب المقدر كما مر الاشارة اليه وقال العلامة
النيشابوري في تفسيره من انه لا برهان على ان كل صوت
فانه يتقوم بجسم ولا على ان كل حرف فانما يقدر عليه ذو
جارحة بل العلم بذلك في الشاهد فقط فالكلام القديم كمال
قديم نطق وسمع وبصر ولا اله ولا جارحة كما انه ادرك وعلم
من غير قوى وعضو ومن لم يدركه كما ينبغي لم يدرك ادراكه
كما ينبغي فلا يلومن الا نفسه فان كلامه كتاب وكتابه صواب
وقوله فصل وحكمه عدل انما يصح على قول من قال ان اللفظ موضوع
للمعنى المشترك بين الموجود الذهني والوجود العيني فانه على
هذا القول يصح ان لا يكون الحرف قايما بالجسم وايضا قوله
فالكلام القديم لع انما يصح ان لو حمل الكلام على المعنى المصدري
او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم باعتبار اندراجه في
العلم القديم وليعلم ان مرجع تحقيق صاحب المواقف والمعترض
المذكور والعلامة النيشابوري ومن قال ان تكلمه تع بالقرآن عبارة

ثم كتبته على اللوح المحفوظ راجع الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء
على الوجه الذي عليه في الوجود بمنزلة نقش الاشياء وكتبته على
لوح الوجود واحد وتنقيحها يحتاج الى مقدمة وهي ان
الاتصاف بالتكلم هل يمكن بدون الكلام بمعنى ما به التكلم ام
لا كما حكم به المص حيث قال في شرح رسالة العلم في بيان
المسئلة الثامنة عشر وهي انه تعالى يصح وصفه بانه متكلم
ازلا ام لا القائلون بقدم الكلام يحكمون بصحة وقوعه
والقائلون بحدوثه يحكمون بامتناعه انتهى فنقول ان اراد
بالتكلم ما ينافي السكوت والآفة اي القاء الكلام الى المخاطب
بالفعل لم يوجد بدون الكلام والمخاطب فيكون حادثا
كالكلام والمخاطب ولم يصح وصفه تعالى بالتكلم بهذا المعنى
وان اراد به كون الشيء ذا كلام تعلق به قدرة القائمة
القائمة بذلك الشيء كان تابعا للكلام اتصافه تعالى به في
الازل على ما قال المص فان تحقق الكلام في الازل كان اتصافه
تعالى في الازل وان كان كلامه حادثا كان لا اتصاف به
حادثا وان اراد به قدرة القاء الكلام الى المخاطب على تقدير
وجوده مع ارادة الالقاء لم يكن اتصافه تعالى به في الازل مستلزما
لتحقق الكلام كما ان ارادة ايجاد الكلام لا تستلزم والحق ان
التكلم الكمالي هو المعنى الاخير وهو مستلزم للعلم بالكلام
فتحقيق كلام الاشعري ان الكلام القديم الذي هو ضروري
في اتصافه تعالى بالتكلم في الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي

بناء على انه حقيقة في اطلاق الكلام او العلم بمعنى الكلام اللفظي
بناء على انه حقيقة فيه او العلم بما هو اعم منهما بناء على انه
حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى على ما مر ويجب ان يحمل على العلم
الاجمالي ليصح وصفه بالقدم والوحدة كما هو مذهب الاشعري
وبالجملة صحة التحقيقات الاربعة المذكورة في تصحيح مذهب
الاشعري انما يكون باعتبار رجوعها الى ان الكلام القديم
هو العلم الاجمالي به الذي تحققه بمنزلة تحققه كما لا يخفى
والمص لا ينكر ذلك لتاويل كلامه ليس الا في عدم الاحتياج
اليه فاعلم ذلك فان مبنى الاحتياج اليه تحصيل كون
التكلم صفة كمالية ودفع عبارات وقعت في الشريعة
مثل قوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ومن قوله تعالى
انا انزلناه قرآنا عربيا فان تلك الآيتين تدلان على ان
القرآن الذي هو كلام الله تعالى نزل من العلم الى العين فالمندرج
في العلم الاجمالي القديم هو القرآن الذي هو كلام الله القد
باعتبار هذا الاندراج وهذا خلاصة التحقيقات الاربعة
المذكورة فاذا الاختلاف فيهما انما هو في العبارة قلت
لا شيء من هذين الباعثين بثابت عند المعتزلة والمص كما لا يخفى
ولما لم يكن انقطاع في المبحث المتعلق بالكلام في علم الكلام
اختصرنا بما مر منه في تنقيح هذا المرام فان علمه عند
الملك العلام **قوله** قائما بذات الله وهو مكتوب قد
عرفت ان المراد من ذلك القيام الاندراج في علم الله تعالى

الكلام [illegible]
هذا الكلام [illegible]

المقدم على الايجاد فان قيل يمكن ان يكون المراد بذلك
القيام نحو قيام صور العلمية بذاته تعم كما ذهب اليه بعض
الحكماء من ان الصور العلمية قايمة بذاته تعم بدون تاثير
ذاته تعم منه واستكماله تعم به قلت هذا انما يصح عند من قال
بالتغاير بين ذاته تعم وصفاته ولم يقل به الاشعري و
يمكن ان يقال ان الاشعري لم يقل بالتغاير في الصفات
الكمالية واما فيما في غيرها فهو قايل به ومن هذا القبيل
قيام الصور العلمية التفصيلية عنده قايل به والظاهر
ان يكون الاشعري قايلا بذلك القيام فان قيل هذا
منافٍ لقول الاشعري من ان الكلام النفسي امر واحد
تتكثر متعلقاته كما هو المشهور قلت قد مر غير مرة ان
هذا الحكم انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في العلم
الاجمالي بالكلام فعلى هذا يجب حمل قول صاحب المواقف
على الاندراج في العلم الاجمالي قوله والجواب ايضا ما ذكرناه
اقول جواب صاحب المواقف ولي من الجواب المذكور من
وجهين احدهما ان الاشتراك اللفظي الذي ادعاه المجيب غير
مسلم عند الخصم وثانيهما ان كلام معنى الكلام الذي
التزمه المجيب حادث باعتبار الوجود الخارجي وقديم
باعتبار اندراجه في علم الواجب القديم فلا وجه للعدول
عن المعنى المتعارف المشهور المسلم عند الخصم الى غيره
قوله ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف آه مراد

صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي
المصحف كلام الله تعم حقيقة لا بالمجاز فينبغي ان يكفر
من ينكره مطلقا وان لم يحكم بكفره مع التاويل الذي
ذكره الش ولعله اشار بذلك الى انه بعد التامل يعرف
حقيقته اعني انه اشار بذلك القول الى انه يمكن دفع
تلك المفاسد لكن الاولى ان نختار هذا التحقيق لما من
الاشارة اليه **قوله** بل هو دال على ما هو صفة حقيقة
قد عرفت ما فيه **قوله** فذلك امر خارج عن طور العقل
اقول ذلك انما يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود
الخارجي واما باعتبار الوجود العلمي او العقلي او الظلي او
المثالي فليس خارجا عنه ولهذا الاعتبار قيل ان كلام
الله تعم بمعنى التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي
الذي هو غير زايد على ذاته تعم وكونه تعم باعتبار ذاته
بحيث يقتضي الاوامر والنواهي وشبههما والقاء
الاخبار الى المخاطبين وهو الذي يسمى بالخطاب القديم
وثانيها هو التكلم الذي بينه تعم وبين المجردات القدسية
وهو القاء الواجب تعم ما يحكم ويوجد الى العلم الاعلى
وثالثها التكلم الذي هو القاء الواجب تعم ما يحكم ويوجد
بواسطة القلم الى اللوح المحفوظ وكتبه تعم فيه
ما يحكم ويوجد ورابعها التكلم النفسي الذي هو القاء
الواجب تعم الى النفوس المجردة الاحكام والاخبار وغيرها

بقول الام

التكلم المثالي الذي هو القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعاني
المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم المثال وسادسها
التكلم الذي هو القاء الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة الى
النفوس الانسانية في عالم الملك وبازاء كل تكلم كلام لا بمعنى
ما به التكلم **قوله** وهو ان الكذب في كلامه تعالى
الذي هو عندهم الخ وذلك لان الكلام المصدري عندهم
بمعنى التكلم بالفعل والكلام بمعنى ما به التكلم ليس الا الالفاظ
الدالة على المعاني فالكلام بمعنى التكلم عندهم ليس الا خلق
الالفاظ الدالة على المعاني **قوله** هو سبحانه لا يفعل القبيح
اصلاً وان كان مشتملا على حسن كالكذب النافع فيندفع
ما قيل ان الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك
لان الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا وان كان له
حسن بوجه ما ومعنى قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوز
ان يفعله ليوافق المدعى **قوله** مرجع الصدق والكذب
انما هو المعنى الخ اقول القاء الكلام اللفظي وايجاده
على ثلثة اقسام احدها ايجاده بدون قصد القاء المعنى
المقصود منه وثانيها ايجاده مع قصد القاء المعنى منه
بدون الاعتقاد المتعلق به بل مع الاعتقاد بمدلوله
ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي الكذب في الكلام النفسي
الذي هو الصفة القايمة بالذات الا في الصورة الثالثة
لا في الصورتين الاولتين فلا يلزم النقص في الصفة بمجرد

المقصود ٣

بنقيضه وثالثها ايجاده مع الاعتقاد ه

خلق

خلق الحروف والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة في الاجسام وهذا
خلاصة مقصد السيد المحقق **قوله** ولما كان الكلام النفسي عندهم
مدلول الكلام اللفظي عندهم مدلول الكلام اللفظي قد عرفت
ان مدلول الكلام اللفظي المطابقي ليس صفة لذاته تعالى كالكلام
اللفظي ولا امرا ولا حكما بل انما يكون الصفة القايمة بذاته تعالى
هو العلم الاجمالي بالكلام وبمدلوله ولا يخفى انه لا يلزم من كذب
الكلام اللفظي الذي هو من الافعال النقص في الصفة اذ لا يلزم
من العلم التصوري بمضمون الخبر الكاذب الملقى في الادراك لكن
لقايل ان يقول في مجرد القاء الكلام الكاذب وهو صفة اعتبارية
نقص وهو تعالى منزه عنه فاعلم ذلك قوله لكنا نعلم بالضرورة ان
من جملتها الخ لا خفاء عليك ما فيه من المنع الظاهر **قوله** لا يمكن
الجواب على ما ذكرناه في الوجه الاول الخ لا خفاء عليك ان هذا
الوجه كالوجه الاول في اجراء جواب الثالث ولا يندفع عنهما
الا بما ذكرناه وتفصيل لجريانه في هذا الوجه ان يقال كذب
الكلام اللفظي انما يكون بكذب الكلام النفسي فلو كذب الكلام اللفظي
لزم كذب الكلام النفسي وكذبه انما يكون قديما لما ذكر في
الدليل **قوله** فلا يجوز واحد من صفة اللفظ الخ اقول لا يجوز
حدوث الكلام اللفظي الذي لا يمكن ان يتحقق بدون كذب
الكلام النفسي على ما زعمه الثالث مستلزم لتجويز كذب الكلام
النفسي وهو باطل لما مر في الدليل فالحق في دفع هذا الجواب
ما مر **قوله** فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء اقول كل من

الكذب م

كذب م

السرمدية والبقاء امر انتزاعي ينتزع من ذات الواجب تعالى باعتبار
ذاته فقيامه ليس الا على نحو قيام الامور الانتزاعية اى
كون الذات بحيث ينتزع عنه فزيادته على الذات ليس الا في العقل
لا في الخارج واما زيادته على الوجود فبالاعتبار لاشتماله
على معنى زايد على الوجود بناء على ان معناه الموجودية على
نعت الاستمرار فان اراد المص بقوله ونفي الزايد نفي الزيادة
على الذات كان مراده به نفي الزيادة في الخارج اى الذات الواجب
باعتبار ذاته سرمدي وباق لا بانضمام امر اليه في الخارج و
ان اراد نفي الزيادة على الوجود الانتزاعي كان مراده به نفي
الزيادة بالذات بناء على ما مر ولا يخفى عليك ان الاخير لا يلايم
جعل قوله نفي الزايد معطوفا على قوله سرمديته **قوله** وليس
ايضا عبارة عن الوجود بل زايد عليه لعل المراد منه ان البقاء
عبارة عن صفة للوجود بناء على انه استمراره **قوله** ونقض بالحدوث
ولقايل ان يقول ان الحدوث صفة للوجود بناء على انه عبارة عن
مسبوقية الوجود بالعدم **قوله** وذهب الاكثرون الى انه ليس
صفة زايدة على الخ لا يخفى عليك انه ان اراد بتلك الزيادة
المنفية الزيادة على الذات مطلقا اى في كلا ظرفي الذهن
والخارج عنه اتجه عليه ان الدليل المذكور لا تدل عليه بل انما
تدل على عدم زيادته في الخارج وان الدليل الاول لا يكون
موافقا لما ذكره المص من ان وجوب الوجود يدل على نفي الزيادة على الذات
فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة في الخارج والتزام

ان

الاول

ان ذكره الدليل الاول انما يكون على سبيل التبعية لا على قصد
شرح الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المص
ليس الا في عدم زيادة السرمدية التي هي اخص من البقاء وكلام
الش فيما نقله وذكره دلايله انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو
اعم من السرمدية فلا يكون الشرح موافقا للمتن ولعله لما
لاحظ ان الدلايل الدالة على عدم زيادة البقاء هي بعينها دالة على عدم
زيادة السرمدية لجريانها في عدم زيادة البقاء موافقا
للقوم ليعلم منه جريانها في عدم زيادة السرمدية كما هو
مراد المص وانما اختار المص السرمدية في التعرض لان
اثباتها واثبات عدم زيادتها يستلزمان الاثبات للبقاء وعدم
زيادته **قوله** احدها ان المعقول منه استمرار الوجود
هذا الدليل ان تم لا يدل الا على عدم الزيادة على الوجود لا
على الذات كما هو المط لا يقال لما كان الوجود عين الذات الواجب
الوجود تعالى ولم تكن السرمدية والبقاء زايدا على الوجود لم
يكونا زايدين على الذات لانا نقول انما هو استمرار الوجود
الانتزاعي الذي هو مغاير للذات فباعتبار الدليل الاول الذي
ذكره الش يكون كل منهما عبارة عن الوجود الانتزاعي
المستمر فلم يكونا زايدين على الوجود الانتزاعي الذي هو زايد على
الذات في التعقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة في الخارج لتم
ذلك الدليل **قوله** والثبوت بمعنى وجوب الوجود الذي هو تاكد
الوجود وحقيقة الوجود الصرف التي قد مر الاشارة اليها

المعقول منه البقاء

عدم الزيادة

عبارة عن

ان يقول

اى وحدته التى هى بديهية حدسية يدل على نفى الشريك فى الوجوب
اى لا يمكن تعدد الواجب لذاته لان حقيقته محض الموجود من
حيث هو موجود بل حقيقته محض الوجود اذ لا فرق بينهما
باعتبار المراد اما ان تقتضى التعدد واما ان تقتضى الوحدة
وعلى الاول لزم تحقق الكثير بلا واحد وهو بط فتعين الثانى
ضه ان لا اقتضاء احدهما يقتضى الاحتياج الى الممكن الذى لا
اقتضاء له وايضا لا خفاء فى ان ذلك الاحتياج يعود الى
اقتضاء حقيقته محض الوجود اى الى اقتضاء وجوب الوجود
ولما كان حقيقة وجوب الوجود تقتضى الوحدة لم تكن
مشتركا وهو المط وايضا اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود
مقتضيا لان يكون عين الذات الموجودة المتعين او يكون
شرطا لتحققه وعلى التقديرين لا يتحقق بدون ذلك
المتعين وان كان لغيره مدخل فى تحققه فيه وذلك الغير
ممكن لا محالة اذ ليس فى الممكن اقتضاء باعتبار ذاته فيعود
هذا القسم ايضا الى اقتضاء حقيقة وجوب الوجود فحقيقته
تقتضى الوحدة ونفى الشريك وايضا حقيقة وجوب الوجود
الذى هو محض الوجود يجب ان يكون بصرافته ومحوضته
موجودا ولا يتصور فى محوضة المعنى الواحد التعدد لتساوى
مراتب الاعداد فوق الواحد فواجب الوجود واحد لا شريك
له فى محوضة الوجود ووجوب الوجود ووحدته من وجوده
بلا شريك ونظير وايضا صرف الوجود من حيث هو موجود

عبارة

لا يتوهم كثرته وتعدده فصرف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا
يتكثر من حيث هو موجود وهو المط اذ لا نعنى بوحدة الواجب
الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة فى
الواجب الوجود من لوازم نفى الكثرة وفى غيره نعم نفى الكثرة
من لوازم الوحدة وايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا
يقتضى عدم كثرة الافراد والا لكان لغيره مدخل فى ذلك
الاقتضاء وغير محض الوجود يحتاج فى التحقق الى الوجود
فيعود اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود
فاذا كان الوجود المحض يقتضى عدم كثرة الافراد كان باعتبار
ذاته واحدا لا شريك له وهو المط وبالجملة جميع براهين
اثبات وحدة الواجب الوجود موقوف على اتحاد وحدة حقيقة
الوجود اى الوجود الحقيقى الذى هو باعتباره يتحقق الموجودات
وهو الذى يعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة بديهية حدسية
وهذا اظهر من الشمس عندى فان الوجود الحقيقى الذى باعتباره
تكون الموجودات متحققة هو شمس عالم العقول والنفوس بل
نور السموات والارض وهو فى غاية الظهور وبه ظهور كل شئ
وادراك كل ذى ادراك وكذلك وحدته بحسب الحقيقة ظاهرة
عند كل من له وجدان صحيح وقد مر شبهات كثيرة عليها فيما سبق
وبذلك يندفع شبهة ابن كمونة الذى بابداعها صار افتخار
الشياطين ولنرجع الى البراهين المشهورة فى الكتب فمنها
الدليلان المذكوران فى الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب

والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس المهية الواجبة او
معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل
فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى
امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود
اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد انتهى اقول المراد بالمهية الواجبة
حقيقة محض الوجود فان الوجوب هو تاكد الوجود وذلك لانه
قد مر ان الوجود الحقيقي ليس زائدا على حقيقة الواجب لا في
العقل ولا في الخارج وايضا قد مر التنبيهات على ان الوجود الا
الانتزاعي واحد والغرض منها التنبيه على ان الوجود الحقيقي واحد
على ما مر تنبيهه والحاصل ان الوجود الحقيقي الذي هو امر واحد
عين حقيقة الواجب لانه لا يخرج عن الاقسام الاربعة المذكورة التي رابعها
مح بالبديهة والاقسام الباقية مستلزمة للمحط فاندفع ما
اورده الشارح تابعا لاستاد الشياطين بقوله هذا من قبيل اشتباه
المفهوم بما صدق فان المهية الواجبة اريد بها في احد شقي
الترديد مفهومها وفي الآخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام
فان قوله ان كان نفس المهية الواجبة فلا تعدد ان اريد
بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز
ان يوجد واجبان تعين كل منهما نفس ذاته بلا محذور
وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب
بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز
ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب

تفصيله

اعني ذات الواجب بلا محذور انتهى اقول ذلك لا اندفاع لانه
قد مر ان الوجود الذي قد حكم بانه عين حقيقة الواجب وذاته
انما هو الوجود الحقيقي الذي تصوره بالوجه الممكن بديهي وقد
مر ان الحكم بكونه واحدا بديهي حدسي يحدس به من يوجد ترتب الآثار على
الموجودات وما توجد باعتباره وملاحظة وحدة الوجود
الانتزاعي فعلى هذا القول مراد المستدل بالدليل من قوله المهية
الواجبة الوجود الحقيقي الذي قد مر الاشارة الى وحدته ثم
والى كونه عين حقيقة الواجب وهو لا يخرج عن الاقسام الاربعة
التي رابعها باطل بالبديهة والثلثة الباقية مستلزمة للمحط
واما ما قال الشارح بعد ما ذكره من قوله لا يبقى للانفصال بين
ذات الواجب ومفهومه لانا نقول لم لا يجوز ان يكون شقا خامسا
نختاره في الجواب فلا يخفى حاله لانه ان اريد بالواجب في
الترديد الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقته لا يتصور شق
خامس لانه لا يتصور انفصال اصلا بين الذات ومفهوم الواجب
المراد به الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود
وانما يتصور القسم الخامس اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب
الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في التعقل وثانيهما انه لو كان
الكثير واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين
الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم
جواز الوجوب بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين
او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب

الواجب مم

ذاتيًا بل يستلزم كون الواجب ممكنًا حيث تعين بلا وجوب وان
كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم
تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
وان كان التعين بالوجوب وكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض
وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول اللازم غير متخلف فلا يوجد
الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب
واجبًا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما
الى امر منفصل انتهى اقول خلاصة هذا الدليل على تقدير تعدد
الواجب اما ان يكون بين الوجوب الذي هو الوجود الحقيقي الذي
هو الوجود المتاكد الذي يكون الواجب به موجودًا والتعين الذي
يتشخص الواجب الواحد لزوم او لا وعلى الثاني جاز انفكاك كل من
الوجود المتاكد والتعين فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب
الوجود وهذا مستلزم لكون الواجب ممكنًا وعلى الاول يلزم احد من
الاقسام المذكورة بعضها مستلزم للمط وبعضها الخ فاندفع ما
اورده الش بقوله اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على
المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودًا
خارجيًا والمعلول هٰهنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من
الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير الموقوف عليه لان
احدهما وجوب الذات والاخر وجوب الوجود انتهى اقول ذلك
الاندفاع لانه قد عرفت ان المراد بوجوب الوجود هو الوجود

الحقيقي المتاكد الذي تحقق الواجب باعتباره ولا شبهة في تحققه في
الخارج لكونه عين حقيقة الواجب كما مر سابقا فاندفع المنع الاول
وكذا المنع الثاني لان وجوب الذات ليس الا وجوب وجود الذات
اذ بدون الوجود الحقيقي تحقق الانعدام فلزم تقدم وجوب
الوجود على نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود وايضًا
يندفع عن الدليل ما ذكره الش بقوله وايضا قوله اما ان يكون
بين الوجوب والتعين لزوم او لا ان اراد بالتعين الواحد المعين
من التعينين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله جاز
انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا مم وانما يلزم لو
لم يكن هناك تعين آخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على
التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب وكلاهما بالذات
لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب مم قوله لان التعين المعلول
لازم غير متخلف قلنا مم لكن اللزوم لاحد التعينين لا على التعيين لا
ينافي التعدد انتهى اقول ذلك الاندفاع لان المراد هو الشق
الاول وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين من التعينين ولا خفاء
في انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم جاز انفكاك
كل منهما عن الاخر فجاز انفكاك التعين وهو به وذلك يكفي في
اتمام الدليل ولعل اللزوم يشتبه بالتلازم عند الش ولا حاجة
الى اعتبار التلازم في اتمام الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم كاف
فيه نعم يرد على الدليل المذكور انه لا حاجة في تتميمه الى اثبات محالية
جواز الوجوب بدون التعين بالدليل المذكور وهو قوله

لان كل موجود متعين بل على اثبات محالية ذلك الجواز بان
يقال لما جاز تحقق الوجوب بدون التعين المعين فلابد من علة
لمقارنته له فاما ان تكون تلك العلة هي ذلك التعين المعين
فلزم المحذور المذكور واما ان تكون تلك العلة امرا منفصلا لزم امكان
الواجب فعلى هذا التقدير علي اعتبار كل من اللزوم والتلازم في
اتمام ذلك الدليل ولاخفاء في توجه نظير الايراد الذي اورده
الش على الدليل الاول على هذا الدليل ودفعه بما مر من ان المراد بوجوب
الوجود حقيقة محض الوجود المنزه عن المهية وان اتحاد حقيقة
محض الوجود بديهي حدسي فدمر الشبهات عليه في مقصد الامور
العامه ومنها ما هو مذكور في الشفا وهو ان وجوب الوجود اذا كان
صفه لشيء موجود له فاما ان يعين وجوب الوجود على سبيل
الوجوب كونه صفه لهذا الشيء فلا يوجد في غيره واما ان يكون
كونه صفه لهذا الشيء المعين معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون
ممكنا وقلا فيه بعبارة اخرى نقول ان كون الواحد واجب الوجود
وكونه هو اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود
فهو هذا الواحد بعينه فلا يكون غيره واجبا وان كان
كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود
لما هو بعينه اما ان يكون امرا لذاته من حيث هو واجب الوجود
او لعلة وسبب غيره فان كان لذاته اي لانه واجب الوجود
فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا المعين بعينه فلا يكون غيره
واجب الوجود وان كان بسبب وموجب غير الذات من حيث

الاولى

هو واجب الوجود فيكون واجب الوجود هذا بعينه مسببا فيكون
هذا ممكنا معلولا وقد فرض الواجب الوجود بالذات ثم ذكر فيه مقدمة
نافعة في براهين التوحيد بقوله فنقول ان واجب الوجود
لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك
مهية ما تكون المهية واجب الوجود فيكون لتلك المهية معنى
غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت
تلك المهية انه انسان فيكون انه انسان غير واجب الوجود
فح لا يخ اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة
او لا يكون وح ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبداء
كل حقيقة بل هو يؤكد الحقيقة ويصححها وان كان له حقيقة
وهي غير تلك المهية فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزم
ان يتعلق بتلك المهية ولا يجب بدونها فيكون الواجب الوجود
من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان له سببا به
يجب هف فان الوجوب المطلق الذي للذات لا يكون معلولا فبقي
ان يكون واجب الوجود بالذات متحققا من حيث هو واجب الوجود
بنفسه من دون تلك المهية عارضة لواجب الوجود المتحقق
القوام بنفسه ان كان يمكن فواجب الوجود المشار اليه بالفعل
في ذاته يتحقق واجب الوجود وان لم تكن تلك المهية فاذن
ليست تلك المهية للشيء المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل
مهية لشيء آخر لا حول له وقد فرضناه مهية لذلك الشيء هف فلا
مهيه لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية

فرضناه م

مهية م

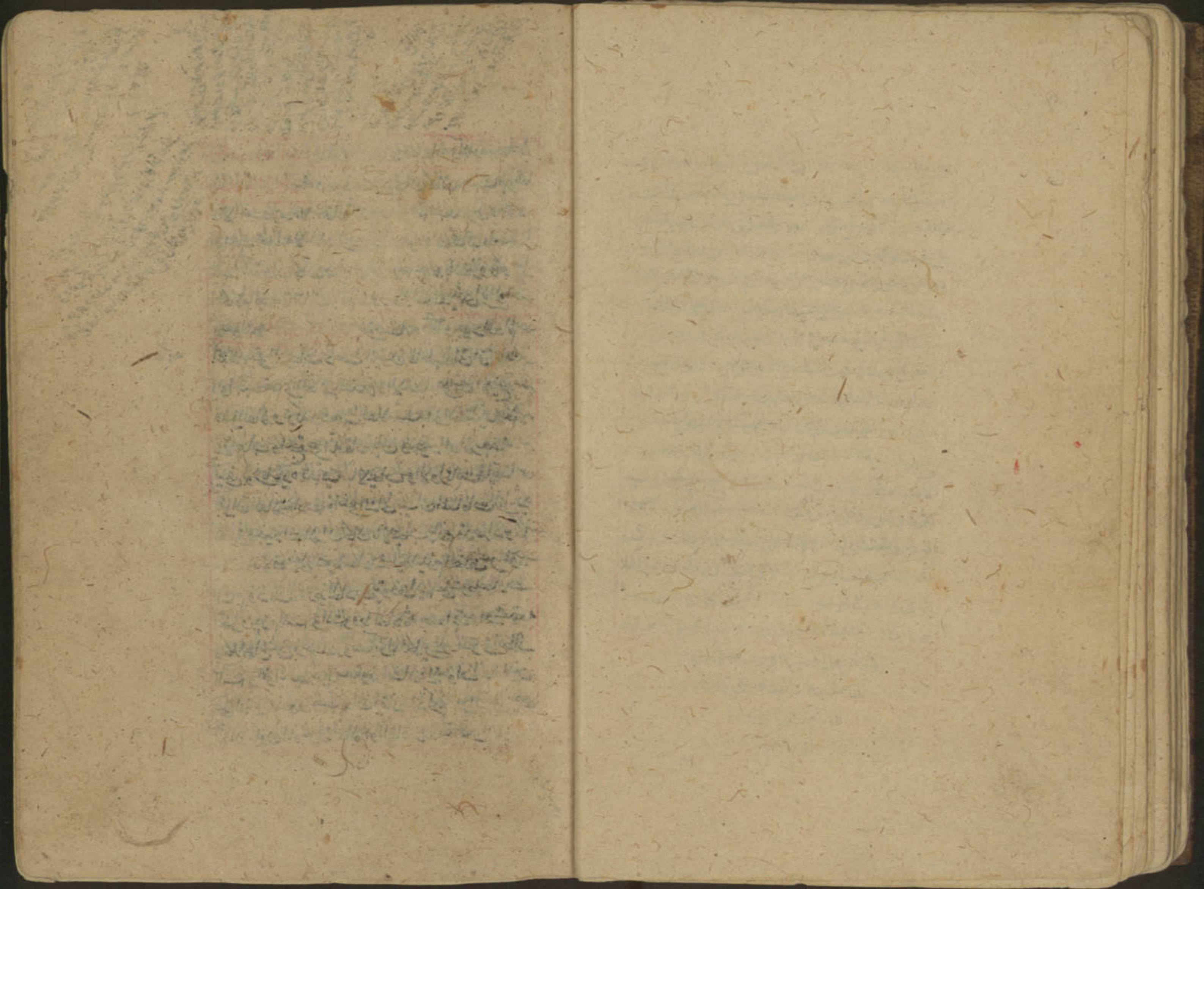
معناه ان الانية والوجود لو صارا للمهية فلا يخلو اما ان يلزم لذاتها
او لشيء آخر ومحال ان يكون لذات المهية فان التابع لا يتبع الا موجودا
فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها وهذا محال فنقول
ان كل ما له مهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان
الانية والوجود لا تقوم من المهية التي هي خارجة عن الانية مقام
الامر المقوم فتكون من اللوازم ولا يخلو اما ان يلزم المهية لانها
تلك المهية واما ان تكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى ولنا
اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان كانت
الانية تتبع المهية وتلزمها بنفسها فتكون الانية قد تبعت
في وجودها وجودا فكان متبوعه موجودا بالذات قبله فيكون
المهية موجودة بذاتها قبل وجودها هف فبقي ان يكون الوجود
لها عن علة وكل ذي مهية معلول وسائر الاشياء غير الواجب فلها
مهيات وتلك المهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض
لها وجود من خارج فالاول لا مهية له وذوات المهيات يفيض
عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم و
سائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها مهيات ممكنة
توجد به ثم من البراهين التي ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمة ما يحصل
ان الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته
ومعناه اما مقصور عليه لذاته ذلك المعنى او لعلة
فان كانت حقيقة الواجب الوجود لاجل نفسها هي هذا
المعين استحال ان تكون تلك الحقيقة ليست هذا فلا يمكن ان

المعين

يوجد لغيره والا لكان تحقق هذه الحقيقة لهذا المعين لا عن
ذاتها بل عن غيرها فيكون وجوده الخاص له مستفادا من
غيره فلا يكون واجب الوجود هف فان حقيقة الواجب الوجود
الواحد فقط وكيف تكون المهية المجردة لذاتين والشيئان انما
يكون اثنين اما بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى او اما بسبب
الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة الا لعلة
من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشيء عارض
للمعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود الا وجود معنى ولا
يتعلق بسبب خارج او حالة خارجة فيما ذا الذي يخالف مثله
فاذن لا يكون له مشارك في معناه فالاول لا ند له ثم قال
فيه وبالجملة ان الفصول وما يجري مجراها لا يتحقق بها
حقيقة المعنى الجنسي من حيث معناه بل انما كانت علة لتقوم
الحقيقة الموجودة فان الناطق ليس شرطا لتعلق الحيوان
في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا
معينا واذا كان المعنى العام هو نفس الواجب الوجود فكان
الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا
فقد دخل ما هو كالفصل في مهية ما هو كالجنس والحال في
ما يقع به اختلاف غير فصل في جميع هذا المحال فتبين ان
وجوب الوجود ليس شيئا كان فيه فالاول لا شريك له
قال بهمنيار في كتابه فالموجود الذي لا سبب له لا يصح ان
يتكثر لانه لو كان كثيرا لكان لوجود تلك الكثرة سبب ثم

قال اعلم ان كل معنى عام فاما ان يتخصص بالفصل او العرض و
الفصل والعرض لا يفيدان مهية الجنس ولكنهما يفيدان
قوام وجود الجنس امرًا بالفعل والعرض لا يفيد مهية النوع
بل يفيد قوام وجودها وحيث مهية الجنس والنوع الوجود
وفرض دخول فصل او عرض عليه لزم ان يكون الفصل يفيد
مهية الجنس والعرض يفيد مهية النوع فالوجود الذى لا
سبب له ان فرض له جنس وفصل او مهية نوعية وعرض مشخص
والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود النوع لزم
ان يكون ما لا علة له معلولا فتبين من هذا ان الموجود الذى لا
سبب له والموجود الذى انيته مهيته لا يتكثر بالفصول
والعوارض فلا شريك لواجب الوجود بالذات وقال فى
الالهيات ان واجب الوجود لذاته لا يصح ان يكون فيه
كثرة ولنورد عليه ما مر وحجة مختصر وهو انه كان الوجوب
الوجود يقتضى لذاته ولانه واجب الوجود بذاته وكان
شرطا فيه ان يكون مثلا لا يصح ان يكون غيرا فلا
يكون واجب الوجود بذاته الا وان كان بسبب ما
صار كان واجب الوجود بذاته واجب الوجود لغيره

ولنكتف بهذا آخر ما اوردناه فى هذه
الحاشيه والحمد لله على توفيقه
للاتمام وعلى النبى واله
السلام
م



المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول
الفصل الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المط
والا استلزمه لاستحالة الدور والتس استدل على وجود
الواجب تعـ بانه لاشك في وجود موجود فان كان واجبا
ثبت المط وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وننقل
الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التس او ينتهي الى الواجب
وهو المط الفصل الثاني في صفاته تعـ وجود العالم بعد
العدم ينفي الايجاب ذهب المليون قاطبة الى ان تاثير
الواجب تعـ في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه
فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تعـ فيه
بالايجاب واحتج على انه قادر بان وجود العالم بعد عدمه
ينفي كون تاثيره تعـ فيه بالايجاب والاول ثابت لما بينا من
قبل ان العالم حادث فاشفي الثاني بيان المنافات ان تاثيره
تعـ في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان
حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب
التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايض على شرط حادث
آخر ويلزم التس في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة
وكلاهما مح على زعم المص وسائر المتكلمين على ما مر في ابطال
التس والواسط غير معقول اشاره الى جواب اعتراض
على الدليل المذكور توجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي
الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون

واجب الوجود هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته
اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر
هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان يقال هذا
القادر يكون واسطة بين الواجب تعـ والعالم والواسطه غير
معقوله لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تعـ اقول لم
يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله تعـ حادث بل انما ثبت
حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المص وجود
المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود
المجردات لم يثبت عنده عدمها ايض كما قال في صدر الفصل
الرابع في الجواهر المجردة واما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه
وادله وجوده مدخوله فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد
الواجب تعـ بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني
قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار
ولما اثبت بالدليل قدرة الباري تعـ اراد ان يشير الى الاجوبة
عن ادلة المخالفين تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء
بمعنى الصحة الفعل والترك مح لانها تقتضي امكان صدور
الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا
يخ عن احدهما قط لان المؤثر ان اجتمع شرايط التاثير وجب
صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يجتمع
امتنع وتقرير الجواب اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب
والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة

وحدها مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام
الارادة اليها وهذا ما يق ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح
يجب الفعل وان يترك بان يريد الترك وح يجب الترك فقوله
ان استجمع شرايط التاثير وجب صدور الاثر ان اراد انه وجب
صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرايط اعني انضمام الارادة
الى القدرة قلنا مم لكن لا يضرنا فانا ندعي امكان صدور الاثر
بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اريد
انه وجب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر قلنا مم وتقرير
الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن عن فعله وتركه اما
حال وجود الاثر وح يجب وجوده فلا يتمكن من الترك واما
حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما
اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل
مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة
عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع
معه وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود
الشي لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين
على السواء لكن اللازم بط لان العدم الاصلي ازلي ولا شي من
الازلي باثر للقادر وايض العدم نفي محض لا يصلح لان يكون
متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحيث لا اثر
فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار بقوله وانتفاء الفعل ليس فعلا

لضده

يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم
الفعل ليس فعلا للعدم وعمومية العلة تستلزم عمومية
الصفة يعني ان عموم علة المقدورية يستلزم عموم صفة
القدرة اي قدرة الله تع شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية
عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة المقدورية
عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع
الممكنات فتكون جميع الممكنات مقدورة له تع اقول لا نم ان الامكان
علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما
موجب او قادر ولو سلم فلا نم ان كل ما هو مقدور وهو مقدور
له تع لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية
بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القايلين بان افعال
العباد مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الباري
تع والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة
هو الذات لوجوب استناد الصفات الى ذاته تع والمصحح للمقدورية
هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية
ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على
بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال ابناء على ما ذهب اليه
اهل الحق من ان المعدوم ليس بشي وانما هو نفي محض لا ثبات
فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في
نسبة الذات الى المعدومات اصلا بوجه من الوجوه خلافا
للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا

الحكماء والا لا يمتنع اختصاص البعض بمقدورية نعم دون
بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون
خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن
تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد المادة
لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقدير بن لا تكون نسبته الذات
الى جميع الممكنات على السواء والمخالفون في هذا الاصل وهو اعظم
اصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا انا نجد في
العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا
وشريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية
منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة
وفساده ظ لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون
الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف
فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم
ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن
ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا
يكون خيرا وشريرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب
خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ
عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان في واحد لكنه غير
لازم مما ذكروا والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه
دلايل العلم والاخير عام اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم
والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان اورد المص احدهما

ومن استدلال الحكماء ايضا وجهان اورد المص كليهما اما استد لال
المتكلمين فالذي اورده المص هو انه تعالى فاعل فعلا محكما متقنا
وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه
عليه بان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة
تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان
فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك
والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن
والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان
واحكام تحير فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها
الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم
التشريح وعلم آثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان و
النبات مع ان الانسان لم يوت من العلم الا قليلا ولم يجد
الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام
من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه
اصلا وملايمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا
يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظ انها ليست كذلك بل
الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة و
من بعض الوجوه فجل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل
كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار شيء بهما قلنا
المراد اشتمال الافعال والآثار على لطايف الصنع وبدايع
الترتيب وحسن الملايمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه

من الخلاصه

الكمال وان اشتمل العرض على نوع وجاز ان يكون فوقه ما
هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري
سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء
جايز فان قيل قد يصدر عن بعض الحيوانات العجم افعال متقنة
محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها كالنحل وكثير من
الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس
مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه
الاثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر
ما يهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تع عالمة بذلك او
يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده المص فهو ان
الله تع قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور
ذلك الا مع العلم بالمقص وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة
السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التص
بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم
والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت
صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان
لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم
يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليل
الحكماء فالاول منهما ان الباري تع مجرد وكل مجرد عاقل
وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني انه تع عالم بذاته
واذا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة

عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه لان ذاته غير غايب
عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدا لجميع ما سواه
اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد
عليه اما اولا فلانم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط
فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشي عالما
بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها
حاضرة عندها غير غايبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى والوجه الاخير اعني ثاني
وجهي الحكماء عام اي يدل على انه تع عالم بجميع الموجودات بخلاف
الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تع عالم ولا يدلان
على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت انه تع عالم
اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تع لا
يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين
متغايرين هما طرفاها بالض ونسبة الشي الى نفسه مح اذ لا تغاير
هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة
حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة
فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز
ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة
اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان واما النسبة بين العالم
والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت
بالعرض فيما بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم

لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبه والى هذا اشار بقوله
والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعم باعتبار صلاحيتها
للعالميه في الجمله مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للمعلوميه في الجمله
وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبه ومنهم من قال انه تعم لا
يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساويه
للمعلوم مرتسمه في العالم ولاخفاء في ان صور الاشياء المختلفه
مختلفه فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحديه
من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه بالاشياء ليس
بارتسام صور الاشياء فيه تعم بل بحصول الاشياء انفسها عنده
وكذلك علمنا بذواتنا وبالامور القايمة بها ويسمى ذلك علما
حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء
ضرورة ان انكشاف شي على آخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى
من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده والى هذا المعنى اشار
بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله
لان نسبة الحصول اليه تعم اشد من نسبة الصور المعقوله لنا
معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول
للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقوله لنا حصول
للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال
انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه
اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول
ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول

يوجب التغير في ذاته تعم من صفة الى صفة اخرى والثاني يوجب
الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعم عنه والجواب منع لزوم
التغير فيه تعم بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافه
مخصوصة او صفه حقيقيه ذات اضافه فعلى الاول يتغير
نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين
لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جايز
والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن قال الحكماء علمه تعم ليس
علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصه بازمان
معينه فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان
كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في
الماضي او المستقبل واما علمه تعم فلا اختصاص له بزمان اصلا
فلا يكون ثمه حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضه للزمان
بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي
زمان قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن
كان علمه ازليا محيطا بالزمان غير محتاج في وجوده اليه وغير
مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه تعم حال ولا ماض
ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئيه وازمنتها
الواقعه هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها واقع
في الماضي وبعضها واقع في المستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول
تحت الازمنه ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا
كان نسبته الى جميع الامكنه على سواء فليس منها بالقياس اليه

بعيد

قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو ... صفاته الحقيقيه
زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور
بل كان نسبته الى جميع الازمنه على سواء فالموجودات من الازل الى الابد
معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكاين وسيكون بل هي حاضرة
عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث
دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلث اذ لا تحقق لها بالنسبة
اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم
بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه تع يعلم الجزئيات
على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه تع محيط بطبايع الجزئيات
واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال الكيف وما
ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه
واما الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها انما يكون بالآت جسمانية
والجواب ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان
العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية
ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تع
لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان تكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة
والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة
لكونها حادثة وواجبة ايضا والا لامكن ان لا توجد فينقلب علمه جهلا
وهو محال والجواب ما مر من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علمه له موجبا
لوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها وواجبة لغيرها
وهو تعلق علم الباري تع بوجودها ولا تنافي بين الامكان بالذات

علة

والوجوب

والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان
باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على انه تع
حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب
صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة
انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولها معنى آخر قد مر في بحث
الكيفيات النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل
على ارادته وليست زايدة على الداعي والا لزم التس او تعدد القدماء
يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض في بعض الاوقات
دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة
شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج
الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة
وذهب الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وساير الصفات
وذهب المص وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ
والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع
ويسمى بالداعي واستدل المص على ان الارادة ليست امرا آخر سوى الداعي
بان هذا لو كانت امرا آخر سوى الداعي لزم التس او تعدد القدماء
فان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا
احتاج تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى آخر ولزم التس
اقول لزوم التس او تعدد القدماء على اي حال اذا كانت الارادة
زايدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا آخر زايدا عليه وذلك
والنقل دل على اتصافه تع بالادراك والعقل على استحالة الآلات

يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة
من ملة نبينا محمد صلى الله عليه وآله والقرآن والحديث مملو منه بحيث
لا يمكن انكاره ولا تاويله وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى
الاستدلال عليه كما هو حق ساير الضروريات الدينية وقد احتج
بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا وكل ما يصح له
تعالى من الكمالات ثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح
اتصافه بها نقص وهو عليه تعالى محال وهذه الحجة لا تدفع بيان ان صحتهما
الحيوة في الغايب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغاية متشبثهم
في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد
لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم
يقم به آفة ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر
سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى وايضا
لا سبيل الى بيان استحالة النقص والآفة عليه تعالى سوى الاجماع
المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام
الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى سميعا بصيرا فليعول
على الاجماع في هذه المسئلة بل على الادلة السمعية القطعية في هذه
المسئلة ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من
الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات
كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري
الديني فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها
سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس

العلم

العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب ساير المتكلمين الى انهما
صفتان زايدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى
منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر علمين بتعلقهما على ما
ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زايدتين على العلم كما هو
راي الجمهور نقول الاحتياج الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا وذات
الباري تعالى لبرائته عن القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها
واحتج النافي للسمع والبصر عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة
عن المسموع والمبصر او مشروط به كساير الاحساسات وانه محال في
حقه تعالى والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا
للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين به وان سلمنا
انه كذلك في الشاهد فلا نم انه كذلك في الغايب فان صفاته تعالى
مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس
التأثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل
ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما
صفة قديمة له تعلقا حادثا كالعلم والقدرة وعمومية
قدرته تدل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلم انه تعالى
متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار
الله تعالى بصدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب
الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه
وفي قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين متعارضين
احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم

فكلامه قديم وثانيهما ان كلام الله تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة
في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث
فاضطروا الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات
ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى
حروف واصوات يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا
فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا
عن المصحف فهولاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس
الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف
واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قايمة بذاته تعالى
لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس
الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه
تعالى حروف واصوات كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان
لكنها ليست قايمة بذاته تعالى بل خلقها الله في غيره كجبريل
والنبي ص ومعنى كونه تعالى متكلما انه خالق الكلام في بعض
الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا
صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول
والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف
بل هو معنى قايم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول
الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فقد صححوا القياس
الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه
الاول انه علم بالضرورة من دين النبي ص حتى للعوام والصبيان

ان القرآن هو هذا الحادث الكلام المؤلف المنتظم من الحروف
المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد
اجماع السلف واكثر الخلف لنا ان ما اشتهر وثبت بالنص و
الاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا
المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك
وقوله انه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا
عربيا منزلا على النبي ص بشهادة النص من تلك الآية وامثالها
واجماع الامة مقروا بالالسن للاجماع مسموعا بالآذان للاجماع
ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل
المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا
بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجايه نعم المثبت في
المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا
مفصلا الى السور والايات لقوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت
قابلا للنسخ وهو من آيات الحدوث لانه اما رفع حكم او انتهاء
ولا انتهاء متصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واردا
عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون وقول كن
امر وهو قسم من كلامه متاخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال
لكونه جزاء له وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام
الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف
عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه ترجع الخواص

وعلى مدلوله الذي هو القديم م ح ح

التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث واطلاق هذين اللفظين
عليه ليس لمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع
هذه الالفاظ غير الله تعـ لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له
اختصاصًا آخر به تعـ وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تعـ بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات
في لسان الملك لقوله تعـ انه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل
هما اسمان لهذا المؤلف المخصوص القايم باول لسان اخترعه الله تعـ
فيه حتى ان ما يقرأه كل احد سواه بلسانه يكون مثله لا عينه
والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدًا بالنوع
ويكون ما يقرأه القارى اى قارٍ كان نفسه لا مثله وهكذا
الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد ان
بكلام الله تعـ المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين
المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعـ وكذا اذا اريد به المعنى
الازلى واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه
اختصاص موسى عم بانه كليم الله تعـ قلنا فيه اوجه احدها
وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلى بلا
صوت وحرف كما يرى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا
على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات
والصفات لكن سماع غير الصوت والحروف لا يكون الا بطريق
خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت غير مكتسب للعباد على
ما هو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عم فافهمه

من جميع الجهات على ما هو خلاف العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت ثم

كلامه بصوت تولى لخلقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب
الشيخ ابو منصور الماتريدى والاستاذ ابو اسحق الاسفراينى
وعلى التقدير بن قد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد
يجعل اسما للمعنى الكلى الصادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه
وبالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقرو بكل لسان كلام
الله تعـ فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام
الله تعـ مماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار
الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعـ ليس قايمًا بلسان
او قلب ولا حالا في مصحف ولوح فيراد به الكلام الحقيقى
الذى هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان
او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظى رعاية للتادب
واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقى الازلى على ان اطلاق
اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شايع
ذايع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب
وكتبته بيدى الثالث ان كلامه تعـ لو كان ازليًا لزم الكذب
في اخباره لان الاخبار بطريق المضى كثير في كلامه تعـ مثل
انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه
يقتضى سبق وقوع النسبة ولا يتصور المسبوق على الازل فتعين
الكذب وهو محال على الله تعـ لما سيأتى والجواب ان كلامه في الازل
لا يتصف بالماضى والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما
يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة

والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلى مدلول اللفظى
عسر جدا وكذا القول بان المتصف بالمضى وغيره انما هو اللفظ
الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه تعم مشتمل على امر
ونهى واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا
لزم الامر بلا مامور والنهى بلا منهى والاخبار بلا سامع والنداء
والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى
الحكيم تعم وتقدس واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان
كلامه فى الازل ليس بامر ولا نهى ولا خبر وغير ذلك وانما يصير
احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون
فى احد الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم مح قلنا
هو اراد انه امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات
الحادثة من غير ان يتغير هو فى نفسه وقد يجاب بان السفه
والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر فى عدمه واما
على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما
فى طلب الرجل تعلم ولده الذى اخبره صادق بانه سيولد
وكما فى خطاب النبى عم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد
الى يوم القيمة اذ اختصاص خطابه باهل عصره وثبوت
الحكم فيما عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب
الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا
ليس من السفه فى شئ لكان شيئا وهذا الجواب مشهور بين
الجمهور وكلامهم متردد فى ان معناه ان المعدوم مامور

فى الازل بان يمتثل ويأتى بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم
ليس بمامور فى الازل لكن لما استمر الامر الازلى الى زمان
وجوده صار بعد الوجود مامورا الخامس ان الامر لو كان
ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى
التكليف فى دار الجزاء وهو بط اجماعا السادس ان الكلام
لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا آنفا فلم يختص
به مكالمة موسى عم بالطور وهو بط اجماعا وجوابهما ان
الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال
حادثة بارادة من الله تعم واختياره فيتعلق الامر بصلوة
زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام
بموسى عم فى الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه آخر لهم وهو ان
القديم يستوى نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما فى العلم
فيتعلق الامر والنهى بكل فعل حتى يكون المامور منهيا وبالعكس
واللازم بط قطعا وهذا الوجه منهم الزامى على الاشاعرة
حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا صحة تعلق
الامر بما يتعلق به النهى وبالعكس واختار المص مذهب المعتزلة
واستدل على انه تعم متكلم بان قدرته تعم عامة شاملة
لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعانى
ممكن فيصح اتصاف البارى تعم بالتكلم بمعنى خلق الحروف
الدالة على المعانى ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه
به نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعم مح

وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما في
السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق
اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد
الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى
متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا
يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم ان الموجد لهذا الكلام
بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رأي اهل الحق فالكلام
القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من
الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء
وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه
فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء
لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما
ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين
ان يكون هو المعنى النفسي اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو
الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار
او استخبارا او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ
التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي نجده في نفسه ويدور في
خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات
ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو
الذي نسميه كلام النفس وحديثها وانكره المص وقال والنفسي
غير معقول وقد شرحناه في مبحث المسموعات فليراجع اليه من

اي الكلام النفسي

اراد

اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق الكلام النفسي
محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على المعنى
القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم
الاصحاب ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات
فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان
اللفظ حادث على مذهبه ايضا لكنه ليس كلاما حقيقة وهذا الذي
فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية
ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام حقيقة وكعدم
المعارضة والتحدي لكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ
كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية
فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي
عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو
مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة
والحفظ والقراءة الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ
مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ
بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة
على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين
الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو
اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيته وقال بعض الفضلاء
هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى
بنهاية العقول الاقدام ولا شك في انه اقرب الى الاحكام

الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرها انما تلزم على
ما فهمه الاصحاب من كلام الشيخ وهي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني
من وجوه المعقول والحق ايضا ما ذكرناه فقد ذكروا من انكر كلامية
ما بين دفتي المصحف مما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى
بمعنى انه مخترع البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى
بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على صفة حقيقية
وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك
او في لسان النبي صلعم او اوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ
فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي
ان يتوهم كونه كفرا وما ذكروه من ان ترتب الحروف انما هو في
التلفظ دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك
الا مثل ان يتصور الحركة تكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود
لا يكون لبعضها تقدم على البعض وانتفاء القبح يدل على صدقه
اتفق المسلمون على ان الكذب في كلام الله تعالى محال اما المعتزلة فلوجهين
اشار المص الى اولهما وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم
من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا
انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة
منها قبيح وهو سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم
في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني انه ينافي
مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع
الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من

احوال

احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح
واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله واما الاشاعرة فلوجوه
اولها انه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا يلزم ان
نكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا
وكذبه تعالى قيل هذا الوجه لو تم انما يدل على صدق الكلام النفسي
الذي هو صفة قائمة بذاته والا لزم نقصان صفته تعالى مع
كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في
جسم دالا على معنى مقصود منه لانه يلزم على ذلك التقدير
النقص في فعله ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه
وهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصدوا بذلك الزام المعتزلة
مع ان الاهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق
والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم
عين مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي
راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم النقص في صفته تعالى الثاني
انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث
بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب
والا جاز زوال الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
واللازم وهو امتناع الصدق عليه بط فانا نعلم بالضرورة ان
من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم
هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى بان يقال انه تعالى لو اتصف
بالصدق لكان صدقه تعالى قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل

لذلك الصدق لكنا نعلم ضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر
عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار لا على ما هو عليه نقص
قلنا كان رجوعا الى الوجه الاول وقيل هذا الوجه ايضا انما
يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول
لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام
اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام
النفسي قديم فكذب الكلام اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكر من
المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام
النفسي فلان جوزوا حدوث صفة اللفظي اعني حدوث
كذبه لكان اولى ولقبول العقول الجرى الثالث وهو معتمد
الاصحاب لدلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا
ولبرائته عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء ع وقد ثبت
صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تع فضلا
عن صدقه و وجوب الوجود يدل على سرمديته لما كان الواجب
ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمرا وجوده ازلا وابدا واختلفوا
في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى تكون الصفات
ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب
باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم و
القادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس
ايضا عبارة عن الوجود بل هو زائد عليه اذ الوجود يتحقق بدونه
كما في آن الحدوث ونقض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق

فلئن

الوجود

الوجود بعد الحدوث اقول حاصله ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود
مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب
الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المص واشار اليه
بقوله ونفي الزائد واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول
منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه
الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء
الذي هو ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو
موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول
ابدا واذا فسر البقاء بصفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني
كان لزوم ذلك اظهر لانه يؤل الى ان الواجب موجود في الزمان
الثاني بامر سوى ذاته واعترض عليه صاحب الصحايف بان اللازم
ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع
فيه كما ان الارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيوة ورد بان
افتقاره تع في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب الذاتي
اقول فيعود الى الوجه الاول اذ لا بد في اتمامه من ان البقاء وجود
خاص فباقي المقدمات مستدرك وثالثها ان الذات لو كان
باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم
الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر وان افتقر الذات
الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات وان
لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكر صاحب
المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا منهما يكون مستغنيا عما سواه

بالذات

اذ لو افتقر البقاء الى شي لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل
والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من
عدم افتقار البقاء الى الذات مح لان افتقار الصفة الى الذات
ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية زايدة على
الذات قايمة به كان باقيه بالبقاء وبتم فان قيل هو باق
بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زايد عليه تم قلنا فح يجوز ان يكون
الباري تع باقيا ببقاء هو نفسه والشريك يعني وجوب الوجود
يدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن ان يتعدد الواجب
والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس المهية الواجبية او
معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا
وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه نفسه الى امر
منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود
اذ الشي ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما
صدق عليه فان المهية الواجبية ان اريد بها في اول شقي الترديد
مفهومها وفي الاخر ما صدقت هي عليه لم يستقيم الكلام فان
قوله ان كان نفس المهية الواجبية فلا تعدد ان اريد بالواجب
ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد
واجبان تعين كل منهما نفس حقيقته بلا محذور وكذا قوله
وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات
ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون
تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات

الواجب بلا محذور لا يقال الانفصال بين ذات الواجب ومفهومه
لانا نقول فح يكون شقا ثالثا مع اختياره في الجواب وايضا لو كان
الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون
بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما
لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين
او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب
ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب
وان كان بين التعين والوجوب لزوم فان كان الوجوب
بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على
المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب او
كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان
التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان
كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا
بالذات لاستحالة احتياج كل الوجوب والتعين بل في احدهما
الى امر منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الواجب على نفسه
ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان
تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون
المعلول موجودا خارجيا والمعلول هنا ليس كذا سبق من ان
الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف
عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب التعين وايضا
قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا الا ان اراد

الوجوب

بالتعين الواحد المعين من التعينين مختار انه لا لزوم بينه وبين
الوجوب قوله لو جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين
قلنا مم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان اراد بالتعين احد
التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله لان التعين
المعلول لازم غير متخلف قلنا مم لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين
لا ينافي التعدد وهو اغنى وجوب الوجود يدل على نفي المثل ايض
اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان الكلام في المثلين من جهة مشتركة
بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سيأتي لكن
الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه ويدل على نفي
التركيب ايض بمعانيه يعني ان التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب
من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من
الجدران والسقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنا
ولا خارجا وعلى نفي الضد ايض لان الضد يقال المشارك في
الموضوع والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايض يعني
ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان الواجب ووجوب
الممكن لان الواجب لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة
والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان
مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان
الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو
احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب

وعلى

وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض
فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج الى
الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود
لا في امر آخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايض استغناء المكان
عن المتمكن في وجوده مم قوله لان المكان قد يوجد بدون
المتمكن قلنا مم لو لم يكن هو الواجب كما في فرضنا هذا وايض لو
كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل الاحياز
ومخالطة الواجب ثم بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون
في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج
الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول
يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل
هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى
كما ذكرنا آنفا وايض لو كان في مكان لكان المكان قديما
وقد بينا ان العالم حادث وايض لو كان متحيزا جوهرا لاستحالة
كون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم وح يكون جزءا لا يتجزى
وهو احقر الاشياء تعالى عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم وح
يكون جسما وكل جسم حادث لما بينا من حدوث الاجسام
ومركبا ايض فيلزم حدوث الواجب وتركبه وعلى نفي
الحلول ايض لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه
ينفي الوجوب الذاتي وايض ان حل في شيء فحاله ان قبل
الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه وان

لكان

لم ينقسم كان الواجب احق الاشياء اقول هذا لا ينافي كونه حالا
كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى يحل في
العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى ع فان ارادوا به
بالحلول هذا المعنى فبط وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن
نفيه واثباته الا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد
ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول في جعله من
فروع وجوب الوجود لذاته نظر لا يخفى على المتأمل وقال
بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان
انتفى هويته فصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة هي
الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا
فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن اثباته
او نفيه الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على نفي الجهة لان
كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن بل حادث
لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث
فيه ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث
اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه تعالى
بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم تكن ككونه غير رازق
لزيد الميت ورازقا للعمرو الموجود وبالصفات الحقيقية المتغيرة
المتعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز
واستدلوا بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث
لجاز النقصان عليه وهو بط بالاجماع ووجه اللزوم ان

وبه ٤

البقاء

خلاف

ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز
الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان
لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان
كل ما يتصف هو تعالى به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا
لا نم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو
متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك
بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده بغير بداية ونهاية
ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء
في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول
كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا والجواب ان
ذات الواجب لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل
وانه مح اقول الملازمة ممنوع عند المشائي وهو المعتقد عند الحكماء
ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى مح واعترض عليه
بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال آخر فالكبرى
نفس المتنازع فيه وان اريد تغير في الواجبية او تأثر وانفعال
عن الغير فالصغرى ممنوع لجواز ان يكون الحادث معلول الذات
بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان تقتضي صفة كمالية
متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات
الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية
الحادث لوصف الحدوث وهو بط ضرورة ان الحادث ما له

اولو الازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بتلك
الحادث في الازل اذ لو امتنع استحال انقلابه الى الجواز وجواز
الاتصاف بالشي في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشي في
الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم
من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل
قيدا للجواز وهو انما يستلزم ازليه جواز الحادث لا جواز
الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف فلا يلزم
جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان المح جواز ازلية الحادث
بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن
في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله
لايجاد العالم متحققه في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في
في الازل اى يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في
الازل ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا
فلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه
بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق
من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين
احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد
الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شي من القديم كذلك
لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا
عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان جواز ازلية القابلية
يستلزم جواز ازلية المقبولية فيلزم جواز ازلية الحادث

وهو مح وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد
بالضد ما هو المتعارف فلا نم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف
لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان
او عدميا حتى ان عدم كل شي ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نم
ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا
من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس
بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايض باعتبار كونه
غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال
القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث
واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف
ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازليه جواز المقبول اى امكانه
لا جواز ازليته ليلزم المحذور وقد عرفت الفرق واحتج
الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه تعالى متكلم سميع بصير
ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر
وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القايمة بذاته تعالى
واجيب بان الحادث تعلق هذه الصفات وانه اضافة يجوز
تجددها الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا
المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير
مسبوق بالعدم وانه لا يصح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين فيصح قيام
الصفه الحادثة به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح هو
حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا

يلزم اشتراك الصحه ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا او حدوث
مانعًا الثالث انه تعم صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار
عالمًا بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث
فيه صفتان صفه الخالقيه وصفه العلم واجيب بان
التغير بالاضافات فان العلم صفه حقيقيه لها تعلق بالمعلوم
يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقيه من الصفات
الاضافيه او من الحقيقيه والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها
وقالت الكراميه اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة
الحادثه بذاته تعم وان انكروه باللسان فان الجبائيه قالوا
ان الارادة والكراهه حادثتان لا في محل والكعبي والمويديه والكاد
حادثتان في ذاته تعم وكذا السامعيه والمبصريه تحدث
بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والا
والاشعريه يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته او
انتهاؤه وهما بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا
بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعم
واجيب بان التغير في الاضافات وهو جائز كما مر وتحرير محل
النزاع ان الصفات على ثلثه اقسام حقيقية محضة كالحيوه وحقيقية
ذات اضافه كالعلم والاراده والقدرة واضافيه محضة
كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز
بالنسبة الى ذاته تعم التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في
القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير

عدم

فيه نفسه وفي تعلقه اقول الادله المذكوره لو تمت لدلت
على امتناع التغير في صفاته تعم مطلقا اى من اى قسم
كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادله خطأ ويدل على
نفي الحاجة ايضا يعني ان واجب الوجود لا يكون محتاجا
في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى امر غير
ذاته والا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مطلقا
يعني سواء كان مزاجيا او عقليا فان الواجب تعم لا يتالم
اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والله
منزه عن ان يكون شيء منافيا له اذ الشيء لا يكون منافيا
لمبدئه ويدل على نفي اللذة المزاجيه لانها من توابع المزاج
وظ انه مستحيل على واجب الوجود تعم وخص اللذة بالمزاجية
لان الحكماء يثبتون له تعم اللذة العقلية فانهم يقولون
اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم فمن ادرك كمالا في
ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان
كماله تعم اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب
ان يكون لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو
المبدا الاول في ذاته تعم واعترض عليه بانه ان اريد ان
الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملائم فغير معلوم
وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما
يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفتان
قطعًا والمعاني والاحوال والصفات الزايده عينا

يعني ان وجوب الوجود يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ الاشعري
فانه قال ان لله تعالى معاني قايمة بذاته هي العلم والقدرة و
الارادة والحيوة والسمع والبصر والكلام وعلى نفي الاحوال
خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تعالى احوالا مثل العالمية
والقادرية والموجودية والحييية وغيرها وعلى نفي الصفات
الزايدة في الاعيان خلافا لطايفة من المعتزلة فانهم قالوا
ان لله تعالى صفات زايدة في الاعيان واختار المص نفي
هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها لان
هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب
وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان
كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا
وهو بط وان كان غيره لزم افتقار الواجب الى غيره و
اعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا
وكذا وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية ذهب الاشاعرة
الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه
منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع
الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في
الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك علوا كبيرا
ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين
في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين او اتصال
الشعاع الخارج من العين بالمرئي انما محل النزاع انا اذا

عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من العلم ثم اذا
ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر من المعرفة فوق الاول
ثم اذا فتحنا العين حصل لنا نوع آخر من الادراك فوق
الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة
ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل تصح ان تقع بدون
المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن المقابلة
والجهة والمكان ام لا ولهم على الامكان من المنقول قوله تعالى
حكاية عن موسى عم رب ارني انظر اليك قال لن تراني
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني
والاحتجاج به من وجهين احدهما ان موسى عم سال الرؤية
ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سئل لانه حينئذ اما ان يعلم
امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث
وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا
كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح
للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقايد
الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الرؤية على
استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن
ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع
المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترض
على الاول بوجوه الاول ان موسى عم لم يسال الرؤية بل يجوز
انما من العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم

شايع صح

على اللازم سيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني
عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى
العلم لكن هنا يمتنع حملها عليه لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى
العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول
بالى نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عليه السلم
عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل فيه لان
المخاطب في حكم الحاضر الشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا
للسوال لان قوله لن تراني نفي لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري
باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني
اية من اياتك انظر الى ايتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما
اولا فلان الجواب لا يطابق السوال لان قوله تعالى لن تراني
على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤية الله تعالى لا لرؤية اية من اياته واما
ثانيا فلان اندكاك الجبل اعظم اية من اياته فكيف يستقيم نفي
رؤية الاية واما ثالثا فلان الاية انما هي عند اندكاك الجبل
لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان
موسى عم انما سال الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما
بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسال
ليمنع فيعلم قومه امتناعه فاجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث
لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلانهم لما سالوا وقالوا
ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السوال باخذ الصاعقة
فلم يحتج موسى عم في زجرهم الى سوال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة

قوله صح

دلالة على امتناع المسؤل لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى
عن الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان
تجويز الرؤية بطريق الكفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عم تاخير
الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد
عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم
ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع
الرؤية من غير طلب لها ومشاهدة لما جرى من الاحوال والاهوال
والا لم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه
كلام الله عم ورد هذا بانهم كانوا مؤمنين لكن لما لم يعلموا مسئلة الرؤية
وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاختار موسى في الرد عليهم
طريق السوال والجواب من الله ليكون اوثق عندهم واهدى الى
الحق واضاف موسى عم الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر
ولا يقولوا لو سالها لنفسه لراه لعلو قدره عند الله الرابع
انه سال الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد
دليل العقل والسمع كما في طلب ابرهيم ع ان يريه كيفية احياء
الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسئلة الرؤية
فيجوز ان يكون لاشتغاله بساير العلوم والوظايف الشرعية
لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سالوها منه فطلب العلم او خطر
بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترء على السوال ليتبين
له جلية الحال واجيب بان التزام جهل النبي المصطفى بالتكليم في
معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون احاد المعتزلة ومن

حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء
التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني ايضا بانه لم يعلق
الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا
بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهي حالة تزلزله واندكاكه ولا نسلم
امكان استقراره حينئذ واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث
هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان
قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها
قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون
او الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد
السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم
وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا
يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية
العلة وآخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما
علق عليه وايضا الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة
السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء
وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظ
ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا
نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض
عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فان
الطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما
من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم

علقت

قيام العرض الواحد بمحلين وهو مح فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي
تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودها وذلك لتحققها عند
الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت
معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولو لا تحقق امر
مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة
بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير انتفائها
عن العلة الى طرفي الوجود والعدم سواء وهذه العلة المصححة للرؤية
لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما
والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل
المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير
جائز لما مر في مبحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او
الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فلان الاجسام
لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها علة مصححة للرؤية
سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة
عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا
للعلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف بها العدم ولا ما
هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود ليس الا وانه مشترك
بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها
فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الباري فيجوز ان يرى ذاته
وهو المط اقول شمول الرؤية للجواهر مم وما ذكر من دليله مح اينا

على اثبات الجوهر الفرد مبنى على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو
بمعنى ان يقوم عرض واحد بتمامه فى محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه
فى محل آخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه
ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثانى دون الاول وبعد تسليم
فقد اعترض عليه بوجوه تندفع بما اوردنا عليه كلام امام الحرمين
من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر فى
الصحة على ما فهم الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناها
الامكان وهو امر اعتبارى لا يفتقر الى علة موجودة بل كفيه
الحدوث الذى هو ايضا امر اعتبارى ووجه اندفاعه ان ما لا
تحقق له فى الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثانى انه
لا حصر للمشترك بينهما فى الحدوث والوجود فان الامكان
ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه
ان الامكان امر اعتبارى لا تحقق له فى الخارج فلا يمكن تعلق
الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان يكون مختصة بحال الوجود و
الامكان ليس كذلك فان المعدوم يتصف بالامكان فيلزم ان
يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان الواحد النوعى قد
يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان
يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الامر الواحد
لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو فى الواحد الشخصى ووجه اندفاعه
ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية
بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشىء فندرك

له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان
ندرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا او سوادا
او خضرة بل ربما نرى زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير
تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من تفاصيل
الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا
عنها وان استقصينا فى التأمل فنعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو
الهوية المشتركة لا الخصوصيات التى بها الافتراق وهذا معنى كون
علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وقيل ان الهوية المطلقة
المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتبارى كمفهوم الماهية والحقيقة
فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك عن زيد فى تلك الصورة
المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لا
يتمكن به على تفاصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا
فليس يجب ان يكون كل اجمالى وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك
وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو
العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم
من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الجوهر
او العرضية شرطا او خصوصية الواجبية مانعة عنها
ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها
ضرورى بمعنى الا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية والمانعية
انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض عليه ايضا بوجوه اخر
منها انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد

جزم متاخروا الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الامدي
بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا
كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان
ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا
لما يتمسك به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات
كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود
ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احدهما بالاخرى
كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى
الذي صورناه وبين اشتراكه بين الموجودات كلها والاكثرون
توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين ينافي دعوى اشتراكه
بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة
وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية
كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات
والقدر والارادات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري
والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا تتعلق بها الرؤية بناء
على جري عادة الله تعالى بان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع
ذلك لكن يلزم منه فساد آخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود
مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال
الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال
ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل
نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود

علة

علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها النقض الدليل
بصحة المخلوقية فانها مشتركة بينهما لا يصلح علة لذلك سوى الوجود
فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجيب
بانها امر اعتباري محض لا تقتضي علة اذ ليست مما تحقق عند
الوجود وتنتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث
يصلح هنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع
تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية
فقوي لانه كما ان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي
كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق
الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه مما له تحقق في الاعيان
فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من
هذا المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له
غير ان يقال تعلق الملموسية بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي
كونه من الموجودات الخارجية والاضافة الملموسية عبارة عن
امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا
تقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة
الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة
المخلوقية اذ كل ما يقال في هذه يقال في تلك وبالعكس فمن سلم
ورود النقض باحدهما واجاب عن الاخرى وعلى الوقوع الاجماع
والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على
وقوع الرؤية وكون الآيات والاحاديث فيها على ظواهرها

اللمس

الواردة م

حتى روى حديث الروية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة
واما النص من الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار و
يستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى
الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الروية ويستعمل بالى والنظر
في الآية موصول بالى فوجب حمله على الروية واعترض عليه بوجوه
الاول انا لا نم ان لفظ الى صلة للنظر بل هو اسم واحد الآلاء ومفعول
به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة ولو سلم
فالنظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر شعر وشعث
ينظرون الى هلال كما نظر الظماء ماء الغمام ومن المعلوم ان
العطاش ينتظرون ماء الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار
ليصح التشبيه وقال شعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن تأتي
بالفلاح اى منتظرات لاتيانه بالنصرة والفلاح وقال
كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اى
ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج الهلال واجيب عنه بان انتظار
النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار موت احمر فلا يصح الاخبار به بشارة
مع ان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في
غاية الفرح والسرور وعلى ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت
في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته ولاخلاله بالفهم عند
تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في
القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول

بالى

بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات
ولم تدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى في الاول يرون
هلالا كما يرى الظمآن ماء وجده بعد الاشتياق ولا يمتنع
حمل النظر الوارد بلا صلة على الروية بطريق الحذف والايصال
وانما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها وفي الثاني ناظرات
الى جهة الله وهي العلو في العرف ولذلك ترفع اليه الايدي
في الدعاء او ناظرات الى آثاره من الضرب والطعن الصادرين من
الملائكة التي ارسلها تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض
الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قايله
شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال
مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة
الكذاب وعلى هذا فالجواب ظ وفي الثالث يرون سجاله ويجي النظر
المجرد عن الصلة للروية كما مر آنفا الثاني ان النظر الموصول
بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للروية لاتصافه بما لا يتصف به
الروية مثل الشدة والشزر والازورار والرضى والخير والذل
والخشوع وشي منها لا يصلح صفة للروية بل هي احوال يكون
عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي وللتحقق مع
انتفاء الروية يقال نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى
الروية لكان تناقضا ولما زلت انظر الى الهلال حتى رأيته
ولو حمل على الروية لكان الشي غاية لنفسه وانظر كيف ينظر
فلان الي والنظر لا ينظر اليه وانما ينظر الى تقليب الحدقة و

وقال نعم وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة
ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها
بل لزوما عاديا مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس اولى
من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره
علي عليه السلام وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى
حقيقة في الرؤية بشهادة النقلة ائمة اللغة والتفسير والتتبع
لموارد استعماله وليس حقيقة في تقليب الحدقة ولو كان في
نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله عن العرب بل يقال
نظرت الى مطلع الهلال فما رايت الهلال وكذا يقال لم ازل
انظر الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال ولو سلم فمحمول على
حذف المضاف والبواقي من الامثلة كلها مجازات حيث
اطلقوا النظر على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب
وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليها
لان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله وجنته
وآثاره ولا قرينة ههنا تعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز
لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر شان الكفار وخصهم
بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية
والحمل على كونهم محجوبين عن ثواب ربهم وكرامته خلاف الظ
ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور
ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما

ورد

الرؤيه صح

ورد في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى
هي الجزاء المستحق والزيادة هو الفضل فان قيل الجنة اجل الكرامات
واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل
من ان تعد في الحسنات وفي اجزئة الاعمال الصالحات والنص
من السنة قوله صلى الله عليه وآله انكم سترون ربكم يوم القيمة
كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون في رويته
ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه
وآله هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل
اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة
ان لكم عند الله موعدا يشتهي ان ينجزكموه قالوا اما هذا
الموعود الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا
الجنة وينجنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى
وجه ربهم الله تعالى وتقدس قال فما اعطوا شيئا احب اليهم
من النظر اليه ومنها قوله عم ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن
ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف
سنة واكرمهم على الله تعالى من ينظر الى وجهه غدوة وعشية
ثم قرأ عليه السلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها
آحاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها
تمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية منها ان
الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح

من المرئي فجحد قمر الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في
حق الباري تعالى ظاهر الامتناع لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات
فيمتنع رؤيته ولجيب بمنع الحصر خصوصًا في الغايب ومنها
ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما
في حكمها وهي مستحيلة في حقه تعالى لتنزهه عن المكان والجهة
واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغايب فان الاشاعرة جوزوا
رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى
الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل
سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن
وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع
وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من
اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرائط عددناها
فيما سبق يجب الرؤية معها وتمتنع بدونها ولا تعقل
من تلك الشرايط في حق رؤيته تعالى الا اثنان سلامة
الحاسة وكون الشيء جايز الرؤية لاختصاص ما سواهما
بالجسمانيات فان كفيا في رؤيته ولم يتوقف على شرط آخر
غيرهما لزم ان نراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع
تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
لا نراها وتجويز ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان
لا نراه الآن ولا نراه في الآخرة ايضا وذلك لان الشرايط
التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا

تعقل في حقه تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي
من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له
فاما لذاته او لصفة لازمة لذاته لامتناع اتصافه بالحوادث
فلو جاز رؤيته تعالى لجاز في الحالات كلها واجيب بان قولكم
تجويزه سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور
الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق
للواقع وان اردتم به تردد العقل فيه وعدم جزم بانتفائها
فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية
كعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلاء عالمين بدقائق العلوم
كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم
الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون
المحالات وليس الجزم به اعني بعدم الجبل المذكور مبنيا على
العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لان هذا الجزم
حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسألة بل لمن يجحدها ويعتقد
خلافها ولانه يجوز ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق
الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرايط رؤية شيء
باجمعها ولا يرى ذلك الشيء لانا نرى الجسم الكبير من البعيد
صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع
تساوي الكل في حصول الشرايط فظهر انه لا يجب الرؤية
عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك الاجزاء عن البصر مختلفة
فلا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على

بالنسبة اليه

فرض وقوعها

مقدار قطر المرئي اعني اطول الامتدادات الواقعة فيه فلو كان
عدم روية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئي
زاد بعده عن البصر بقدر قطره عن البصر بقدر قطره وجب
ان لا يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم
الروية قال الشارح لا يلزم من رويتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا
وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب روية
الاجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر
الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر وقال صاحب
المواقف ضعفه ظ بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى اذ
على هذا التقدير ان نرى الاجزاء كلها وجب ان نرى الجسم
كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان
روية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام
فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه وروية كل من الاجزاء
اكبر مما هو عليه بمثل او ازيد منه يوجب ان لا يرى الا ضعفا
ضعفا او اكبر من ذلك وهو بط قطعا وروية اكبر بما قل من
مثل يوجب الانقسام وروية بعضها على ما هو عليه وبعضها
اكبر يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان نرى الكل على حالها فلا
تفاوت في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب
روية بعض دون بعض والنقلية منها قوله تع لا
تدركه الابصار والتمسك من وجهين احدهما ان ادراك
البصر عبارة شايعة في ادراك بالبصر اسنادا للفعل

الى الآلة

الى الآلة والادراك بالبصر هو الروية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما
والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم
والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وايمة التفسير و
بشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه وتع
قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في
الجنة لزم كذبه وهو مح والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم
والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار موجبة كلية
وقد دخل عليها النفي فرفعها رفع الايجاب الكلي ورفع الايجاب
الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار
سالبة مهملة في قوة الجزئية فكان المعنى لا يدركه بعض الابصار
ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكفار بل نقول تخصيص البعض
بالنفي يدل على الاثبات للبعض فالاية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم
الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نم عمومه
في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الروية في الدنيا جمعا بين الادلة
سلمناه لكن لا نم ان الادراك بالبصر هو الروية او لازم لها بل
هو روية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب
المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا
لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به
ولا يصح ادركه بصري وما رايته فيكون اخص من الروية ملزوما
لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها او نقول الادراك
بالبصر هو الروية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الروية

د
الكافرون

مطلقا اذ يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان
المثبتون لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل
لنا بالبصر في الدنيا وتسمى رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها
بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى
تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات
عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه
يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو
والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما مدح كمال والجواب
ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه
بل هو ادراك البصر باحد المعنيين اللذين ذكرناهما اعني الادراك
على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة
لاشعارهما بسمات الحدوث والنقصان وذلك في الاول ظاهر
واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها
كما علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته على الوجه المذكور اعني
من غير مقابلة ولا توسط الالة بل بمحض عناية من الله تعالى على عباده
فلا نم انها نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال
الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستكبره استكبارا
بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون
لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في
انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله

تعالى

تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت
رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما
يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب
انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا ولو سلم فطلبهم
الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام
والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى ع تبت اليك وانا اول المؤمنين
معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب
الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا
وان كانت ممكنة وما قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر
ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل ع هل رأيت
ربك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول
بها عن كثير من السلف ومنها قوله تعالى لموسى ع لن تراني ولن للتأبيد
واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن
للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه
ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الاخرة للتخلص عن العقوبة
ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من
وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه
للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء الحجاب وارساله
اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت
الكلام لم يره غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا

اذ لا قايل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان
الوحي كلام يسمع بسرعة والمص ذهب الى انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعل
ذلك من فروع وجوب الوجود محتجا بما ذكرنا في احتجاج المنكرين
للرؤية وقوله وسوال موسى عم لقومه اشاره الى الثالث من
الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعره
بالآية الكريمة على امكان الرؤيه وقوله والنظر لا يدل على الرؤية
اشارة الى الاول من الاعتراضين الذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة
على وقوع الرؤيه وهو انا لا نم ان النظر بمعنى الرويه بل هو بمعنى الانتظار
والى واحد الآلاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبول
التاويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف المضاف
اى ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك
لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي
احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤيه بالآية وقوله واشتراك
المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات
التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله
مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نم ان الصحة تفتقر
الى علة موجودة وقوله والحصر اى مع منع الحصر اشارة الى الثاني
منها وهو انا لا نم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث
والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود
عطف على قوله ونفي الزايد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي الامور
المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الآن منها الجود

وهو افادة ما ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود لو كان مستعيضا
بافادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان
محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغني الذي لا يستغني
عنه شي وواجب الوجود كذلك لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره
مفتقر اليه لانه منه او مما هو منه ومنها التمام لان التام هو
الذي حصل له جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه
يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوقه اى فوق التمام وهو ان
يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل لغيره وواجب الوجود
كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقية
اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى حق اى ثابت دايما غير قابل
للعدم والفناء ومنها الخيرية اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى
خير وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض
والعدم شر محض وقد تبين واتضح ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون
ذات الواجب نفس الوجود فذات الباري هو الوجود والوجود هو
الخير فذات الباري هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء على
ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء
على ما هي عليه ومنها التجبر لان الجبار هو الذي يجبر الشي على ما لا يقتضيه
ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي
الوجود وهو يوجده ويجبره عليه ومنها القهر لانه يقهر عدم
الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه
هو القايم بذاته الذي يقيم جميع الموجودات واما اليد والوجه

على الوجود

الممكنات

والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين راجعة الى ما تقدم
يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عبارة عن الوجود والقدم
عبارة عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحد ارادة خاصة
والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة
للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء
وان الرحمة الكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب
الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة
اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون
الحادثات اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق
قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا
تستلزم الكون فلا يكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون
والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح
اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل الامكان يعلل
المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه
واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور
ووجوده لا صحته وامكانه فاستغني عن اثبات صفة اخرى يكون
اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثرا للقدرة
هو صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول
في نفسه وهذه الصحة هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله
بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة

بالقدرة فان الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل و
الترك فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة
اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين
قلنا كل من ذينك الطرفين يصح اثرا للقدرة وانما يحتاج صدور
احدهما بعينه عنه الى مخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك
الطرف ولا حاجة الى مبدا الكون غير القدرة المؤثرة فيه بتوسط
الارادة المتعلقة به **الفصل الثالث** في افعاله تعالى الفعل المتصف
بالزائد على الحدوث اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث او لا
الثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه
اما ان يتعلق بفعله ذم او لا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى
حراما والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه
وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول واجب ان
استحق بتركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق
بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشياء
وقبحها انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب
المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في
نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات
على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح
الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية
من عند نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف
حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان والاشخاص

او الاحوال كان له ان يكشف عما تغيب الفعل اليه من حسنه او
قبحه في نفسه وقال الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء
وقبحها وليس الحسن او القبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل
قبل ورود الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل
الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود
الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه
لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبح حسنا وبالعكس كما في
النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل
الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقال
لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة
صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن
اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبح اي لمن اتصف به
نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت
للصفات في انفسها وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته
فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس
كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة
فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا
عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا مدركه العقل كالمعنى الاول
ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق
لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق
مدحه نقد وثوابه او ذمه وعقابه فما يتعلق به مدحه في

في العاجل وثوابه في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق ذمه به في
العاجل وعقابه في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما
فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد ما يشمل على
افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب
وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال
كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه
ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها
ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع
قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا
وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم
ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما من غير توقف وقد
يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا
وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة لكن اذا ورد به الشرع علم ان
ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم رمضان حيث اوجبه الشارع
او جهة مقبحة كصوم اول شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن
والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه
واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما
بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان
حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات تقتضيهما وذهب بعض
من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك

Margin:
ولا بالنظر صح
يوم من صح

مطلقا اى فى الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته
كما ذهب اليه بعض من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة
لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة فى
القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة فيه الى صفة
محسنة بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائى
الى نفى الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها
لصفات حقيقية فيها بل لوجوه واعتبارات وصفات اضافية
تختلف بحسب الاعتبار كما فى لطمة اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير
محل النزاع نقول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم فى حسن الاشياء و
قبحها هو العقل لوجوه اولها ان العلم بحسن الاحسان والعدل
والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل
عاقل من غير الشرع ولهذا يعترف بذلك منكروا الشرايع ايضا
ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير شرع والى هذا اشار المص بقوله
للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان جزم العقل
بالحسن والقبح فى الامور المذكوره بمعنى الملايمة والمنافرة او
صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا فى انهما بهذين المعنيين
عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها انه لو لم يثبت الحسن
والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع
او اخبر بحسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على
ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهى عن
الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير

العقلا صح

انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا الوجه اشار
بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل
الامر والنهى دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن
عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عبارة عن
كونه متعلق النهى والذم وثالثها لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا
بالعقل لجاز التعاكس فى الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان
يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما فى النسخ فيلزم جواز حسن
الاساءة وقبح الاحسان وذلك بط بالض والجواب ان البط
بالضرورة حسن الاساءة باحد المعنيين الاولين والثانى لا
بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت بالعلم لتفاوت التصور
جواب اعتراض ربما يورد فيقال لو كان العلم بحسن الاحسان
وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم
بان الواحد نصف الاثنين لكن التالى بط بالوجدان وتقرير
الجواب انه قد تتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت
فى تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب
عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين تقرير الدليل
الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اى لما
حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالى بط فان الكذب قد يحسن
والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ
النبى من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان
الكذب فى الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على

وقبح الاحسان صح

حسنه الآن ترك نجاة النبي اقبح منه فلزم ارتكاب اقل
القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب
بالتعريض ولهذا قيل ان في التعاريض لمندوحة عن الكذب والى
ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص
وتقرير الدليل الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شئ
من افعال العباد حسنا وقبيحا عقلا واللازم بط باعترافكم وجه
اللزوم ان العبد مجبور في افعاله ولا شئ من افعال المجبور بحسن
ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد
ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على
مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر لزم
الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك
المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد
الترديد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب
بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص وصدور
الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي القدرة والاختيار
بل يحققه فلا يكون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله
والجبر بط واستغناؤه وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن افعاله
قد اجتمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله تع لا يفعل القبيح
ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبح منه ولا واجب
عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة
فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله تع مستغن

عن
غيره قبيحا كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضر
ان العالم بالقبح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه
لعموم النسبة ذهب الجمهور الى انه تع قادر على القبح خلافا
للنظام فانه قال لا يقدر على القبح واختار المص مذهب الجمهور
واحتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على
السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان
فعل القبيح مح لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما مح وما
يؤدي الى المحال محال واجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه محال
لغيره والاستحالة بالغير لا تنافي القدرة والى هذا اشار
بقوله ولا تنافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث
ولا يلزم عوده اليه اختلفوا في ان افعال الله تع هل هي
معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله
تع بشئ من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو تع
ناقصا مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح
غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان
ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان
وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على
الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان
غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به
من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا
بوجوده وناقصا بدونه واعترض عليه بان الغرض

قد يكون عايدًا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال والجيب بان
نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام
والا لم يصلح ان يكون غرضًا لما مر من العلم الضروري بذلك
وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك الحسن قبيح وكذا الامر بالايراد
قبيح والنهي عما يراد ايضا قبيح اختلفوا في ارادة الله تعم للكاينات
فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعم متعلقة بكل كاين غير
متعلقة بما ليس بكاين على ما اشتهر بين السلف وروى مرفوعًا
الى النبي صم ان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن وذهب المعتزلة
الى انه تعم يريد من الكافر الايمان وان لم يقع الا الكفر وان
وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المصنف
مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا
ترك الحسن كلاهما قبيح ورد بالمنع فانه يتصرف في ملكه حيث
يشاء والثاني ان الامر بالايراد والنهي عما يراد قبيح ورد
بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كما اذا
امر السيد العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد منه
شيا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا
يطيعه فانه يريد منه المعصية وكالمكره على الامر بذهاب
امواله وكذا النهي واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله تعم متعلقة
بكل كاين بانه خالق للكاينات بقدرته من غير اكراه فيكون
مريدًا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد
طرفي المقدور والمعتزلة لم يجابوا عنه وقالوا بعض الافعال

ارادة صح

العصيان

مستند

مستندة الينا كما سبق وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكاين بانه لو اراد
الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر و
المعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعم ويحصل مراد
الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعم مغلوبا والكافر والعاصي
غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى
والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية عباده وحكي انه دخل القاضي
عبد الجبار دار الصاحب ابن عباد فراى الاستاد ابا اسحق الاسفرايني
فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد على الفور سبحان من
لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة ورد
لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى لو لم يقعا لزم
المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم
فلا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم
داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوها وهذا ليس
بشي لانه لم يقع مراده تعم ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى
بهذا مغلوبية وايضا انه علم عدم وقوع ما ليس بكاين فعلم استحالته
لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشي لا يريده البتة و
المعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا للامتناع
او وجوبه والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا اختلفوا
في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة
الله تعم مع الاتفاق على انها افعالهم اذ القايم والقاعد والاكل والشارب
وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعم فان

نقيصة و صح

افعلا صح

الفعل انما يسند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى
انه ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد
في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله
المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا
واحداثا مكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته
وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير ومدخل في وجوده
سوى كونه محلا له وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم
على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيارهم واختار المص
هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد في نفسه التفرقة
بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة و
الهاوي منها ويعلم ان الاولين يستندان الى قدرته واختياره
وانه لولاهما لم يصدر عنه شي منهما بخلاف الآخرين اذ لا مدخل
في شي منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق
بين الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عايد الى وجود
القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تاثيرهما
في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشي كالفعل
الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون
المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بها
لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة وتمسك
الاشاعرة بوجوه اشار المص الى الجواب عنها منها ان العبد
لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه

اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه
على مرجح اما على مذهب المعتزلة القايلين بوجوب المرجح في الفعل
الاختياري فظ واما على مذهب غيرهم فاذن لا بد من الارادة الحادثة
وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا
ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك
المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب
الفعل جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص
احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح حيث يعمم صدور الفعل
عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه
باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا
لازما لا اختياريا قوله وبهذا التقرير حيث عممنا المرجح سقط
الجواب بان ترجيح المختار لحد المتساويين جايز كما في طريقي الهارب
وقدحي العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص
من غير احتياج الى مرجح وانما الممتنع الترجيح بلا مرجح فلا يحتاج الى ما قال
صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القايلين
بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القايلين بانه يجوز للقادر
ترجيح المتساويين بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد
الطريقين وان كان مساويا للآخر او اصعب منه ولجاب
المص عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب
يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من الفعل والترك قبل
تحقق الداعي الى احدهما وتعلق الارادة الحادثة به اما بعده

فيجب الطرف الذى تعلق به الارادة وهذا الوجوب لاينافى الاختيار
بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالى يعنى لو
تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تع ايضا لايكون موجدا لفعله
بالقدرة والاختيار فان ما ذكرتموه جار فى حقه ايض ولما بين
الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ارادة يخلقها
الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل فى الارادات التى
يفرض صدورها عنه وارادة الله تع قديمة لاتفتقر الى ارادة
اخرى ورده المص بانه لايندفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن
الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان
امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف
عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذى
ذكرتموه فى المدلول مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان
الدليل وانما يندفع النقض اذا تبين عدم جريان الدليل فى صورة
التخلف وقال صاحب المواقف فى هذا الرد نظر فان مآل ما
ذكرتم من الفرق بين ارادة العبد وارادة البارى الى تخصيص
المرجح فى قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث
فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك و
توقف الترجيح على مرجح وجب ان لايكون ذلك المرجح منه والا
لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح قد
لايكون من العبد ويجب الفعل معه ولا العبد مستقلا فيه
واما فعل البارى تع فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق فى الازل بالفعل

الى ان ينتهى

الحادث فى وقت معين وذلك المرجح القديم لايحتاج الى مرجح آخر فيكون
تع مستقلا فى الفعل وح لايتجه النقض ويتم الجواب فمحصل الفرق
ان المرجح فى فعل العبد يجب ان لايكون صادرا عنه قطعا للتسلسل
بل صادرا عن غيره وح لايكون العبد مستقلا فى فعله والمرجح فى
فعل البارى لايجب ان لايكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله
فى فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لازما لان الفعل مع
المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك
معه على التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا آنفا فهذا الفرق انما يفيد
افتراق الصورتين فى الاستقلال وعدمه وذلك لايجدينا ولا يفيد
افتراقهما فى الاضطرار وعدمه وهذا هو المط لان الناقض مدعى
لزوم كون البارى تع مضطرا فى فعله لا مختارا على ان قوله وجب
ان لايكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر
مم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه
باختياره اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم ممنوع بل
ما ذكره من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايض ومنها
ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ
الايجاد لايتصور بدون العلم ولهذا صح الاستدلال بالافعال
العالمة على عالمية الفاعل والتالى بط لان النائم يصدر عنه
افعال اختيارية لاشعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشى
انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له
بتفاصيل الاجزاء التى هى بين المبدء والمنتهى والناطق يأتى بحروف

مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور لهم بالاعضاء التي هي مخارجها
ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان
بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من
غير شعور لهم بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام و
الغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل
حركاتها واوضاعها التي بها يأتي تلك الصور والنقوش واشار
الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستدعي العلم الا مع اقتران
القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور بدون
العلم بالموجد والمثبتون لعلمهم لا يستدلون عليه بالايجاد
بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا
للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه لكن
العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان
الثاني ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعله نفسه بالاستقلال
فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه
في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة
او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن
الحدوث عن الحركة والسكون معا ولان التخلف عن المقتضي لا يكون
الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا
جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما
بدون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل
من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجاب عنه المص بقوله

ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المفروضة يقع مراده
تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال
بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والشدة والحدوث
ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي
بها تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث
مخالفا لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل
الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تاثير
للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها
ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا
لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق
في الجسم واجاب عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني
ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب الغير وهو ان
الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق
العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد
لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان
قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد لكنا
قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه
سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط
فاجاب المص عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال
لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه
المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة

لتعلق

لكن لا بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية
بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله لكان
بعض افعاله خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق
الموذيات فعل الله تعالى ولا شك في ان الايمان خير من خلق الموذيات
واجاب عنه بقوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله
يعني ان النسبة في الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم
ليس كذلك ومنها ان الامة مجتمعون على صحة الشكر لله تعالى
بل وجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم
يصح الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر العبد لغيره على خلق
نفسه واجاب المص عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان
يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان بل على اقداره
وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متاول ومعارض
بمثله يعني ان الدلائل السمعية التي تمسكت الاشاعرة بها و
جعلوها انواعا باعتبار خصوصيات يكون للبعض منها دون
البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة
او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق
لكل شيء صريحا قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه عد
واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء
كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين كذلك بل يحمل
على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذلك قوله قل الله خالق
كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر

وبدلالة الحصر قوله تعالى هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان
هو ضمير الشان او ضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق
صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات
المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه اذ لا
معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ويلزم ان يكون
عايدا الى الوصف اعني انه الخالق لا غيره ولعمل العبد خاصة
قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا
قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق
احتج على علمه تعالى بما في القلوب من الدعاوى والعقايد والخواطر بكونه
خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم لثبوت ملزومه اعني
الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللازم وثبوت الملزوم
واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية على عدم كون
العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم
اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية عن ابرهيم ع
ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب
رضيا وبلفظ الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل ما يشاء والله
تعالى يريد الايمان وساير الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها
هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل فعله عدول عن الظاهر وبغير
ما ذكر قوله تعالى قل كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم
الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر ما
يمسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها ما نقل من معناه من الحديث

خلقكم

الاحاديث

الدالة على كون كل كاين بتقدير الله ومشيته فجميعها متاؤل وقد ذكر
العلماء تاويلها في المطولات ولها تاويل عام هو ان الفعل يجوز
ان يسند الى ماله مدخل في الجملة ولا شك ان الله تعالى مبدا لجميع الممكنات
ينتهي اليه الكل فبهذا السبب جاز اسناد افعال العباد اليه واما
الحصر عليه تعالى كما يدل عليه بعض الآيات فبحسب الادعاء لان الاقدار
والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه هو الفاعل لا غير
ومعارض بمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم
واختيارهم وهي ايضا انواع فمنها الآيات الصريحة في اسناد
الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من
عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله
تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع
كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل
نفس بما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم وجعلوا لله شركاء
الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين
واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية
عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى
ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثير في القرآن والجواب انه
لما ثبت بالدلائل السابقة القاطعة ان الكل بقضاء الله وقدره
وجب جعل هذه الالفاظ مجازا عن السبب العادي وجعل هذه

الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا في غير
لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير واما على
راي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل و
ذلك المجموع بخلق الله من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال
ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ
الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ
الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف
تكفرون بالله وما منعك ان تسجد وما لهم لا يؤمنون فما لهم
عن التذكرة معرضين لم تلبسوا الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله
وامثال ذلك كثير في القرآن ومنها الآيات الدالة على ان فعل
العباد بمشيتهم كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا
ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره ومن
شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب بما سيأتي من ان افعال العباد
بارادة الله تعالى لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة
فلذلك ترتب عليها واما على راي الامام فلا تجوز وهو ان فعل
العبد بمشيته ومشيته بمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء
الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد
والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار والجواب على ما سيأتي
من ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر عن العبد ومنها
الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد واسناد الفعل
الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى والمبدا من قوله تعالى الذين يؤمنون

بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله الذي يوسوس في صدور الناس
وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء و
النصوص اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل
اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل القطعية والترجيح
معنا لان الشواهد القطعية العقلية معنا وقد مر منها كثير
منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي
والثواب والعقاب وفوايد الوعد والوعيد وارسال الرسل
وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان
وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا
بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وارادة الغير مع ان
التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله تع فيه من غير
تاثير للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة
العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا لقدرته وارادته
واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله على ان المدح
والذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم
بالحسن والقبح وساير الغرائز وان الثواب لما فعل الله تع
وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سوال لمية عنه كما لا يتوجه في خلق
الله الاحراق عقيب مس النار وان عدم افتراق الفعلين في
المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان من
افعال العباد قبايح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك
ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع والامتناع

تابع لقصده وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون
بخلق الغير وارادته وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد
جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف ياكل ويشرب
ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى
دخولها لا يدخل البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير
لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان
لا يجد عند ارادته ويجد عند كراهته واجيب بان ما ذكر
في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللا
وقوع ورب فعل يتبع ارادة الغير كالخدم والعبيد فينتقض
الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية
ارادة الله تع وقد وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة
ومنها انه لو كان الله تع خالقا للافعال المخلوقين لصح اتصافه بها
اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا
شاربا قايما قاعدا الى ما لا يحصى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب
بان مثل هذه الاسامي انما تطلق على من قام به الفعل لا على من اوجد
الفعل الا يرى ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها
وفاقا ولا يتصف بها الا المحال نعم لزمهم صحة هذه التسمية
بناء على اصلهم الفاسد في اطلاقهم المتكلم على الله تع لايجاده
الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا الافعال
العباد اليهم وراوا فيها ترتبا وراوا ايضا ان الفعل
المترتب على الاخر يصدر عنهم وان لم يقصد والية اصلا

فلا يمكنهم بهذا اسناد الفعل المرتب الى تاثير قدرتهم ابتداء لتوقفه
على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلاً
آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت
لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال
عندهم تنقسم الى مباشر و متولد فالفعل الحادث ابتداء من غير
توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل
آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في
ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر او لا فذهب المعتزلة
الى انه من فعلنا كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد
من فعل الله واختار المص مذهب المعتزلة وقال حسن المدح
على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من
الافعال يقتضي العلم باضافته الينا وقال الاشاعرة المتولد
غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركها لانه عند سببه اعني
الفعل الذي هو مرتب عليه يجب والواجب غير مقدور والمعتزلة
قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب فالوجوب باختيار
السبب في وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافياً
لكونه مقدوراً والذم في القاء الصبي عليه لا الاحراق جواب
اعتراض ربما يورد على دليل المعتزلة فيقال ان حسن المدح والذم
لا يدلان على استناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم
للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء
الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي

علی صح

وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن
لما فيه من مراعاة العادة وعدم انتقاضها والقضاء والقدر ان اريد
بهما خلق الفعل لزم المحال او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح
مطلقا قد اشتهر فيما بين الكثير من اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره
وهذا يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق
قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن وقال تعالى وقدر فيها
اقواتها اي خلقها لزم المحال اي كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو
باطل عند القدرية وان كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت
فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وهذا معنى قوله صح
في الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى
وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين الآية وقوله تعالى
الا امرأته قدرناها انها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في
اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صح مطلقا
وقد بينه امير المؤمنين عليه السلام في حديث اشارة الى ما روى
الاصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب ع بعد انصرافه من
صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال
علي ع والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا
ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ اعند الله احتسب
عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم
في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا

الاصبغ صح

فی شیء من حالاتکم مکرهین ولا الیها مضطرین فقال الشیخ کیف والقضاء والقدر
ساقانا فقال ویحک لعلک ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو کان
کذلک لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعید والامر والنهی ولم یات
لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم یکن المحسن اولی بالمدح من المسیء ولا
المسیء اولی بالذم من المحسن تلک مقالة عبدة الاوثان وجنود الشیطان
وشهود الزور واهل العمی عن الصواب وهم قدریة هذه الامة ومجوسها
ان الله امر تخییرا ونهی تحذیرا وکلف یسیرا ولم یکلف عسیرا و
اعطی علی القلیل کثیرا ولم یعص مغلوبا ولم یطع مکرها ولم یرسل الرسل
الی خلقه عبثا ولم یخلق السموات والارض وما بینهما باطلا ذلک ظن
الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار وقال الشیخ وما القضاء والقدر
اللذین ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحکم ثم تلا قوله تعالی وقضی ربک
ان لا تعبدوا الا ایاه وظاهر ان هذا الحدیث لا یوافق شیئا من المعانی
المذکورة فایراده لتتابعه محل نظر والاضلال الاشارة الی خلاف
الحق وفعل الضلالة والاهلاک والهدی مقابله والاولان منفیان
عنه تعالی یعنی الاضلال یطلق علی معان ثلثة الاول الاشارة الی خلاف
الحق الثانی فعل الضلالة الثالث الاهلاک والهدی مقابله فیطلق
علی مقابلات المعانی الثلاث المذکورة الاشارة الی الحق وفعل الهدی
وعدم الاهلاک والاضلال بالمعنیین الاولین منفی عنه تعالی لانه قبیح والله
منزه عن فعل القبیح واما الهدی فیجوز ان یسند الی الله تعالی بالمعانی
بالمعانی الثلثة فما ورد فی الآیات من اسناد الاضلال الیه فهو بالمعنی
الثالث اعنی الاهلاک والتعذیب کقوله تعالی ومن یضلل الله فاولئک

هم الخاسرون وقوله تعالی یضل به کثیرا وغیر ذلک واما الاشاعرة فالاضلال
عندهم یعنی خلق الکفر والضلال بناء علی انه لا یقبح منه شیء وتعذیب
غیر المکلف قبیح اختلفوا فی ان الله تعالی هل یعذب غیر المکلف ام لا فذهب
الحشویة الی انه تعالی یعذب اطفال الکفار ورده المصنف بان تعذیب غیر
المکلف قبیح عقلا فلا یصدر منه تعالی واحتجت الحشویة بوجوه الاول
قوله تعالی حکایة عن نوح ولا یلدوا الا فاجرا کفارا والفاجر والکافر
یعذبهما الله تعالی واجاب المصنف عنه بقوله کلام نوح مجاز فانه سماه
فاجرا کفارا تسمیة للشیء باسم ما یؤول الیه الثانی ان اطفال الکفار
یستخدمهم اهل الجنة والخدمة عقوبة والمصنف اجاب عنه بقوله
والخدمة لیست عقوبة للطفل بل یکون اصلاحا له کالفصد
والحجامة له الثالث ان حکم الطفل حکم ابیه لانه منع من الدفن
والتوارث والتزویج والصلوة علیه کابیه فیعذبه الله تعالی
کابیه والمصنف اجاب عنه بقوله التبعیة فی بعض الاحکام جائزة
فلا یلزم منه التبعیة فی سایر الاحکام کالتعذیب والتکلیف حسن
لاشتماله علی مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا فی ان التکلیف حسن
او لا واختار المصنف الاول واحتج علیه بان التکلیف مشتمل علی مصلحة
لا تحصل بدونه وهی استحقاق التعظیم فان التفضل بالتعظیم من
غیر استحقاق قبیح واعترض علیه بوجوه الاول ان التکلیف لاجل
ایصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم تداویه فکما ان ذلک قبیح
فکذلک التکلیف واجیب بان الجرح مضرة صرفة والتداوی لا
یکون الا للتخلص من ذلک المضرة بخلاف التکلیف فان فیه منافع

عليه ليس التخلص من المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله
بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع
بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها رضاء المتعاوضين فكذلك التكليف
ينبغي ان يشترط فيه رضاء المكلِّف والمكلَّف فالتكليف بدون
رضاء المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضاء
الجانبين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف
فان الثواب الحاصل بسببه لا يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج
الى رضاء المكلف الثالث انا لا نم ان التكليف لاجل ايصال النفع ولم
لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب عنه بان
التكليف لو كان شكرا لخرج النعم بسبب وقوع المشقة في مقابلتها
عن كونها نعمة والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضات والشكر
بط ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها
في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات
المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير
الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى
خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه
الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من الامور التي كلها صناعية
لا يقدر عليها صانع واحد مدة حيوته وانما يتيسر لجماعة يتعاضدون
ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمل له الآخر
مثلا يزرع ذاك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد لآخر ويتخذ
الآخر ابرة له وعلى هذا قياس ساير الامور فيتم امر معاشه باجتماع من

بني نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن في اصطلاحهم
عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم
معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه
فيه وذلك يدعوه الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج فيختل امر
الاجتماع ونظامه وللمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا تنضبط
الا بان يوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع يسن ذلك
على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع
الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد
الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما
يتقرر باختصاصه بآيات تدل على كونه من عند الله وتلك هي المعجزة
ثم ان الجمهور من الناس يحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق
الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان
للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك
المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب
عليهم معرفة الشارع والمجازي الذي يجازي اهل البدع ولكن لا بد
من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادة المذكورة صاحب
الشرع وكررت عليهم حتى يستحكم التذكير بالتكرير فاذن ينبغي ان
يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى
الايمان لشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف
بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات
يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والانقياد لسنته التي يحتاج

اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام
امور النوع وتلك السنة اعني الطريقة التي سنها الشارع ويدعو اليها
العباد استعمالها نافع في امور ثلثة الاول رياضة النفوس القوى
النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب المانع عن توجه النفس
الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة
عن العوارض المادية والكدورات الحسية المودية الى ملاحظة الملكوت
الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء لاقامة
العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الآخرة فهذا بيان حسن
التكليف على راى حكماء الاسلام وواجب لزجره عن القبايح اختلفوا
في ان التكليف واجب ام لا فمنع الاشاعرة بناء على اصلهم من
عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المصنف
واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبايح لان الانسان
بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام
انزجر عنها والزجر عن القبايح واجب وشرايط حسنه انتفاء
المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زايدة على حسنه
وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه
وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به او امكانه وامكان الالة يشير
الى شرايط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها
ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما
يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول
انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون

المقدسة

موجبا للاخلال بتكليف آخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر الثاني
تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستقلال به
لمباشرة الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل
فامران ايضا الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان
متعلقه فان التكليف بالمحال خال عن الفايدة الثاني اشتمال الفعل
على صفة زايدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان
التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات
الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبايح واجتناب الواجب والمندوب
وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص
الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل
بالواجب فلا يثبت المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان
يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان
يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علم
اما عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اي ما كلف به قد يكون علما
وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا
محضا نحو العلم بوجود الله تعالى وكونه عالما قادرا الى غير ذلك
من الصفات التي لا يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا لا يستقل
العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر
النبي صلعم مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن
القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو
منقطع للاجماع ولايصال الثواب للتكليف لابد وان ينقطع

من المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم
ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي باطل ظاهر الفساد بيان
الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص
من المشقة فالجمع بينهما محال فلو تحقق التكليف دايما اشتغل الثواب دايما
فلم يمكن ايصاله الى المستحق وعلة حسنه عامة اي علة حسن التكليف
وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المومن والكافر وضرر الكافر
من سوء اختياره ولما كان للسايل ان يقول من شرايط حسن
التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر انفا وتكليف
الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الآخرة اجاب
بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعني
ان هذه المفسدة للكافر لم تحصل من التكليف بل انما حصلت
بسوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي
المفسدة الحاصلة من التكليف والفايدة ثابتة جواب سوال
مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فايدة فيه لان فايدة التكليف
هي الثواب ولا ثواب له فلا فايدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير
الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فايدة فيه بل الفايدة ثابتة
وهي التعريض للثواب لا الثواب والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر
كما بالنسبة الى المومن واما الثواب فانه فايدة امتثال المكلف المكلف به
لا فايدة التكليف واللطف واجب ليحصل الغرض به اللطف ما
يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يودي
الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره المص واحتج عليه

بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض
بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف
فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه
وهو يعلم انه لا يجيبه الا بان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا
لم يفعل الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه فان
كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان من المكلف وجب
على الله تعالى ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في
التكليف بالمطلوب للملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منفية
والكافر لا يخلو من اللطف والاجبار بالسعادة والشقاوة ليس
بمفسد اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب
اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا
عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات
المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا
على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات
القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه قبح
وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او
عدمه والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مومنا لا كافرا
لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني اما
ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع
وجودها فيلزم الاخلال بالواجب تقرير الجواب ان اللطف
ليس معناه ما حصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف

كما ذكرنا آنفا هو ما يقرب حصول الملطوف فيه عند حصوله ويرجح
وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض
اقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان
اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه تعالى ما ينافيه
اذ الجمع بين المتنافيين محال اما صدور ما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه
تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل
النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى اليأس
فلا يأتي بالطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار
ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة من الالطاف ما
يمنع عنده الاقدام على المعاصي والاجتناب عن الطاعات والاخبار
بالنار انما هو بالنسبة الى جاهل كابي لهب والمفسدة منتفية فيه
لانه لا يعلم صدق اخباره حتى يفضي الى اليأس ويقبح منه تعالى
التعذيب مع منعه دون الذم التكليف للمكلف اذا منع المكلف
من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء
اليها فيقبح التعذيب عنه لانه على ذلك التقدير له ان يقول
لم ما لطفت بي كما قال الله تعالى ولو اهلكناهم بعذاب من قبله
لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم
اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون
لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح
ذمه لان الذم يستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف
العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل

القبيح

القبيح فعله لم يسقط من الباعث حق الذم كما ان لابليس حق ذم اهل النار
وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد من المناسبة يعني لا بد وان
يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون
اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا
ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من غيره فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم
يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من
الافعال وهو ايضا ترجيح من غير مرجح والى هذا اشار بقوله ولا ترجيح
بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين يعني بالمنتسبين اللطف والملطوف
فيه ولا يبلغ الالجاء يعني يجب ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف
فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم
الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا
يعني يجب كون اللطف بحيث معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل
لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما
لم يكن له داعيا الى الفعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا
في الداعي الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل
اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة
التي بينهما في نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة
للمكلف او لا ويزيد اللطف على جهة الحسن يعني لا بد من ان يكون
اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا
ويدخله التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز
ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة

كون صح

جمالي صح

من الاجر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث وشرط
حسن المبدلين يعني يشترط في كل واحد من الامرين الذين يكون
كل منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل منهما حسنا
ليس فيه وجه قبح وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه
حسن يصدر عن الله تع وعنا وحسنه اما لاستحقاقه او لاشتماله
على النفع او دفع الضرر الزايدين او لكونه عاديا او على وجه
الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف لما بين وجوب اللطف
وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا والمصلحة
في الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض
او غلاء والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او
غيرها او ورد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف
في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة الى ان الالام الصادرة
عنه تع حسن سواء كانت ابتداء بها او بطريق المجازاة وسواء
يعقبها عوض او لا وذهب الثنوية الى جميع الالام لذاتها
وهي صادرة عن الظلمة واختار المص ان بعض الالام قبيح
يصدر منا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين
بالنسبة الى من لا جرم له وبعضها حسن يصدر من الله تع ومنا
وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله على نفع زايد على الالم
او على دفع ضرر زايد عليه وكونه على مقتضى العادة كما يفعل
الله تع في الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه
الدفع كما اذا وقع دفعا للصايل فانا اذا علمنا اشتمال الالم

قبيح صح

على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي
يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتألم
مشروط باللطف للمتألم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم
الظلم وعن اللطف يستلزم العبث وهما قبيحان على الله تع
ويجوز في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على المستحق
مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيله قد
اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي
اللطف في الالم المكلف في الحسن يعني ان اللطف غير كاف
في الم المكلف ليكون حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته
عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل
الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع
فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفيه يعني ان الالم
لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذي في الالم لان
الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك
الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا
وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم العوض الزايد عليه
بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تع اختيار
المتألم العوض الزايد عليه لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع
الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فاما النفع البالغ الى الحد لا ينتفي
فيه اختيار المتألمين لكونه زايدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار
بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تع والعوض نفع مستحق خال عن

مقابلته

تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه و
العوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلاً
من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاق فقوله مستحق
يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضاً وقوله خال عن تعظيم و
اجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعم بانزال الالام وتفويت المنافع
لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او
مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او
اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار وقتل
عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض
على الله تعم منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على
الله تعم عوضه والا لكان ظالماً والظلم قبيح على الله تعم ومنها تفويت
المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تعم لمصلحة الغير لانه لا
فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان
يجلو الله تعم اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستنداً
الى علم ضروري لنزول مصيبة او وصول الم او مستنداً الى علم مكتسب
لانه تعم هو الباعث على النظر فيكون الله تعم سبباً للغم وكان
العوض عليه او كان مستنداً الى ظن كان يغتم عند امارة وصول
مضرة او فوات منفعة فانه هو الناصب لافادة الظن فيكون
الغم بسببه فيجب عليه العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد
اي الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعم فانه
لا عوض فيه على الله تعم وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد

جهلا بنزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه
التي يستحق بها العوض على الله تعم امر الله تعم عباده بايلام الحيوان او
اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر
او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعم لان الامر بالايلام [illegible]
للحسن في الالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في
العظم جداً ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان
العوض يجب على الله تعم لانه تعم امكنه وجعله مائلاً الى الايلام مع
امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلاً يمنعه الالم الحسن من الالم القبيح
فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه ان لا يوصل اليه عوض وهذا
بخلاف الاحراق اذا القينا صبياً في النار واحترق او شهد
احدنا شهادة زور فقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله تعم
اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء
العادة والله تعم قد منعنا عن القائه ونهانا عنه فصار الملقي
كانه اوصل الالم اليه فلهذا وجب على الملقي العوض دونه واما
شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال
الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي
انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه تعم اي على الله تعم عقلا
لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعم مكن
الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه تعم يقدر على منعه وما
مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه اضاع حق المظلوم
والتالي باطل لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعاً ايضاً

لما ورد فی القرآن من ان الله تعالی یقضی بین عباده بالحق فلا یجوز تمکین
الظالم دون عوض له فی الحال یوازی ظلمه فان لم یکن له عوض
تفضل الله تعالی بالعوض المستحق علیه ودفعه الی المظلوم فان
کان المظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه علی الاوقات علی وجه
لا یتبین له انقطاعها فلا یتألم به او تفضل الله علیه ای علی المظلوم
بمثلها ای بمثل الاعواض لئلا یتألم بانقطاعها وان کان
المظلوم من اهل النار اسقط الله بها ای بتلک الاعواض جزءاً من
عقابه یوازی تلک الاعواض بحیث لا یظهر له التخفیف بان یفرق
الناقص علی الاوقات ولا یحصل له السرور بحصول التخفیف
وفی بعض النسخ یظهر له التخفیف وهو سهو من الناسخ ولا یجب
دوامه ای دوام العوض لحسن الزاید بما یختار معه الالم
وان کان منقطعاً ای لان العوض انما یحسن لانه یشتمل
علی نفع زاید علی الالم زیادة یختار معها المتالم الم ومثل هذا
النفع الزاید لا یستدعی ان یکون دایماً اذ یجوز ان یکون
بحیث یختاره المتالم مع کونه منقطعاً فلا یجب دوامه وهذا
مذهب ابی هاشم وذهب الجبایی الی انه یجب دوام العوض
لانه لو انقطع لوجب ان یوصل الیه عاجلا لان المانع من
الایصال فی الدنیا هو الدوام مع انقطاع الحیوة المانع من
دوامه وقد انتفی ورده المص بقوله ولا یجب حصوله فی
الدنیا لاحتمال مصلحة التاخیر یعنی لا نم ان المانع هو الدوام
مع انقطاع الحیوة المانع بل لا یجب حصوله فی الدنیا لاحتمال

من ج

العقاب صح

ان

ان یکون لتاخیره مصلحة غیر ظاهرة فالمانع هو اشتمال تلک المصلحة
الخفیة وقال ایض لو انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو
انقطع العوض لتالم بانقطاعه فیستدعی المتالم عوضا فیجب ان
یوصله فان لم ینقطع لزم دوامه وان انقطع تالم به واستدعی
عوضا آخر وهلم جراً فثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما یودی
وجوده الی عدمه یکون مح فالانقطاع مح ورد المص ذلک ایض
بقوله والالم علی القطع مم مع انه غیر محل النزاع یعنی انا لا نم انه
یتالم علی انقطاع العوض اذ یجوز ان ینقطع من غیر ان یشعر
بانقطاعه فلا یتالم مع انه غیر محل النزاع فان النزاع فی
العوض المستحق علی الدوام لا فی استلزام الالم الحاصل بالانقطاع
لعوض آخر وهکذا دایما ولا یجب اشعار صاحبه ای المستحق للعوض
بایصاله عوضاً بخلاف الثواب فانه یجب ان یقارن التعظیم
ولا یحصل الا بان یشعر بانه ثواب له ولا یتعین منافع لان
یکون عوضا بل یجوز ان یوصل عوضاً کل ما یحصل فیه نفع
بخلاف الثواب فانه لا بد وان یکون من جنس ما الفه المکلف
من ملاذه کالاکل والشرب واللبس والنکح لانه رغب به فی
تحمل المشاق بخلاف العوض ولا یصح اسقاطه ای لا یجوز
اسقاط العوض ممن وجب علیه العوض لا فی الدنیا ولا فی
الآخرة سواء کان العوض علیه تعالی او علینا هذا مذهب
ابی هاشم وذهب ابو الحسین الی انه یصح اسقاطه ان کان
علینا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم فی حل

بخلاف العوض عليه تعم فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به والعوض
عليه تعم يجب تزايده الى حد الرضى عند كل عاقل يعنى ان العوض اذا
وجب عليه تعم يجب ان يكون زايدا على الالم زيادة تنتهى الى حد
يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساواته للالم لان
الزايد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما واجل الحيوان الوقت
الذى علم الله بطلان حيوته والمقتول يجوز فيه الامران لولاه اى
لولا القتل يجوز موته فى ذلك الوقت وحيوته ايض وقال ابو الهذيل
يموت البتة فى ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة
الى امد هو اجله ويجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من
المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل ينقطع
التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف
متحققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فطعام
البهيمة قبل ان تستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان
للمالك منعها منه والحرام ايض لا يكون رزقا لان الله منع من ذلك
الانتفاع به وما كان حلالا مباحا فما اتى العبد منه بنصب وتعب فالعبد هو الرازق لنفسه والله ليس رازقا له فى ذلك الرزق
واما ما لاتى منه بغير فعله فهو من الله تعم والرازق لذلك الرزق
هو الله تعم والسعى فى تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب
اذا طلب التوسع على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثر
المال من غير ارتكاب منهى وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالغصب و
السرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله تعالى

للغير لا للمكلف اى يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا ح

الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من
المأكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير ذلك ويخرج ما لم
ينتفع به وان كان للسوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئا و
تمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقه وعلى هذا
يصح ان كل احد يستوفى رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا
الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يربى به الحيوان
من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير العوض الذى يباع
به الشى طعاما كان او غيره وهو رخص وغلاء ولا بد من
اعتبار العادة والوقت والمكان فى الرخص والغلاء فان انحطاط
العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه
عوضا فى ذلك الوقت والمكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون
غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا
فى ذلك الوقت وذلك المكان ويستند الى الله تعم بان يقلل
جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر
جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد
يستند الينا ايض كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك
السلعة بثمن غال ظلما او يحتكر الناس الى غير ذلك من الاسباب
المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص بخلاف ذلك والاصلح
قد يجب على الله تعم لوجود الداعى وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة
الى انه يجب على الله تعم ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك
بانه يجب الفعل عند وجود الداعى والقدرة وانتفاء الصارف

واعترض عليه بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام
العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك كما بين
هذا من ذلك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان تعد وتحصى
ولنذكر شيئا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام
والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ فلو
لم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى فعل ما يوجب
خلوده في النار ومنها انه يلزم ان تكون اماتة الانبياء و
الاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم
الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فضاعة ومنها انه يلزم ان لا
يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى خيرة في الانعام والافضال
بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب
على فعله شكرا ويكون الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء
سؤالا من الله تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه ومنها ان مقدورات
الله تعالى غير متناهية فاى قدر تضبطونه في الاصلح فالمزيد
عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه
وفساده اظهر من ان يخفى

المقصد الرابع في النبوة

وهي كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من
النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي
بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة
وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا
ثم الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له

كتاب وشريعة والبعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة
النقل فيما يدل عليه العقل اى يستقل بمعرفته مثل وجود البارى
وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اى لا يستقل
به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسمانى لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان لكونه
تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة
واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح
اخرى من غير اهتداء للعقل الى مواقعهما واستفادة النافع
والضار اى معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها
التي لا تفي بها التجربة الا بعد اطوار وادوار مع ما فيها من الاخطار
وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج
الى التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون مطاعا كما
ذكرنا في بيان حسن التكليف طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاص
اى تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات
وتعليمهم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات والاخلاق
الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة
الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالعقاب والثواب ترغيبا
في الحسنات وتحذيرا من السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف
للمكلف اى فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده
وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة
فيه اليهم او لاجل ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا

فايدة في نعتهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان احدهما
ما يستقل العقل بادراكه والثاني لا يستقل بادراكه والحاجة اليهم
في القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا ليتعاضد العقل بالنقل وهي
واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان
اذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل
الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من
البعد فالاقرب ان يحال الى ما بينه آنفا من اشتمالها على
فوايد ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق باقواله وافعاله فيحصل
الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم في اوامره و
نواهيه ولوجوب متابعته وضدها يعني لو صدر عنه
الذنب لزم وجوب الضدين وهما متابعته ومخالفته اما
الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعته ومخالفته اما
النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما
الثاني فلان متابعة المذنب حرام ولوجوب الانكار عليه يعني لو
صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاء
المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله فان
له نار جهنم ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان تكون
شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان
من لا تقبل شهادته في القليل الزايل السرعة من متاع الدنيا كيف

تسمع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن
واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون
ما لا تفعلون وقوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون
انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات
ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها ومنها كونه
غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس
كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابرهيم
ويعقوب عم انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي
يوسف عم انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان
ومتبعيه واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا
في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا
خير في المذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا
يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار بقي
الكلام في ان العصمة من اي معصية تجب فان ما يتوهم صدوره
عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما يقتضيه
المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما ان
يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل
والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير

منفرة كالكذب وشتم ودم بعصيته كل ذلك اما عمدا او سهوا و بعد
البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى
المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يخل في التصديق
المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء
على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوزه الشيعة
اظهارا تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان
اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة
المخالف وكذا عن تعمد الكباير بعد البعثة وجوزه الحشوية
وكذا عن الصغاير المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا
ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكباير قبل البعثة ايض وبعض
الشيعة الى نفي الصغاير ولو سهوا والمذهب عند محققي
الاشاعرة منع الكباير والصغاير الخسيسة بعد البعثة
مطلقا والصغاير الغير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب
امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى
تجويز الصغاير عمدا فالمص اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي
كما هو الظاهر من كلامه والمصرح في الشروح فلا يخفى ان
ما ذكره من الادلة لا تفي بذلك فان صدور الذنب عنه سيما
الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة
قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما تجب فيما يتعلق
بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة و لا
طبع والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير جايز ورد الشهادة

انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع وترك
الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير
التعمد وعدم الانابة ومنع ذلك لا يتاذى النبي بل يبتهج بمجرد
كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على
الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان
سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك
فمسارعة البعض اليها او كونهم من زمرة الاخيار لا ينافي صدور
ذنب عن آخر سيما سهوا ومع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه
المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير المنفرة عمدا
محل نظر ويجب ايض في النبي كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة
الراي لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد
لاوامره ونواهيه ويجب ايض عدم السهو لئلا يسهو فيما
امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور الدينية
له عادة وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الامهات
والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التي
تتنفر عنها الطبايع كالبرص والجذام وسلس الريح والاكل
على الطريق ونحوها من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه
اي معرفة صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده
وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة
ومطابقة الدعوى فيه بذلك احترازا عن الكرامات فانها
لا تكون مطابقة للدعوى ضرورة عدم الدعوى لكنه

الكرامات

يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعي النبوة ايضا والمص سميهما معجزة
كما سيأتي واما قوله مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان
القلم لكنه ينبغي ان يذكر قيد آخر وهو عدم المعارضة ليتميز عن
السحر والشعبذة والمشهور في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون
بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه
كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق لكن قال انه
كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى
اقول قد يطلق المعجزة على مثله كما سيأتي في كلام المص وانما كان ظهور
المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تع يخلق العلم الضروري
كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا
الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته
ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له
ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل
وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في
العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين في
العلميات التي هي اصل ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من
المثال انما هو لما شوهد من قراين الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح
والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القراين في افادة
العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة
والحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب
لا يقدر على تحريكها سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك

تعقبها

تلك الحجب من ساعته ففعل وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها
على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد
غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي
فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سيأتي والاشاعرة الى ثبوته واختاره
المص واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تع كلما دخل عليها زكريا
المحراب وجد عندها رزقا الآية وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا
كما دل عليه قوله تع انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها
واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن
غير النبي لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بطريق الاولى وعن غيره ايض
فيخرج عن ان يكون معجزة لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة
لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نم خروجه عن حد الاعجاز فان
صدوره عن الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى
هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز
ظهور الخارق على غير النبي لزم التنفر عن الانبياء لان الباعث
على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا
شاركوه هان الخطب ولزم التنفر عن اتباعهم وتقرير الجواب
انا لا نم لزوم التنفر عن اتباعهم لمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك
من مشاركة نبي آخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان
تميز النبي عن غيره انما هو لظهور الامر الخارق على يده ولو ظهر على يد
غيره ايض لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم لزوم
عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو م فان النبي

بتميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اى
ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته
على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا ابطل الاختصاص
بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى دلالة كل خارق
على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرايط منها مقارنته الدعوى
والى هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره
على صادق غير النبي لجاز ظهوره على كل صادق فيلزم عمومية ظهور
المعجزة والجواب منع اللزوم لان مبنى ظهور الخارق كرامته صاحبه وهي
انما توجد في الانبياء والصالحين من عباد الله تعالى وهم الاولياء والى
هذا اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة تعطى الارهاص
اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق
للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار المص
الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا ص قبل نبوته مثل انكسار ايوان
كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمامة وتسليم الاحجار عليه
وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم تعطى جواز ظهور المعجزة على العكس
اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من
دعواهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا
من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك
واختاره المص واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز ومما وقع
ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل ان رسول الله صلعم
دعا للاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة للاعور فذهب الصحيحة وكما

نقل ان فرعون لما ضرب موسى لبنى اسرايل طريقا في البحر يبسا قال
فرعون انا ايضا نمر على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج
فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابرهيم ع لما جعل الله النار عليه بردا وسلاما
قال عمه انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فجاءت نار فاحترقت
لحيته ودليل الوجوب يعطى العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا
في انه هل يجب البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن
بعثة نبي ام لا فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء
على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية يجب البعثة في كل
زمان واختاره المص واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب
البعثة يعطى عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة
والنهي عن القبايح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبا
في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث
ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في
العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة نبي بعد
نبي بشريعة واحدة وكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول
وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة
لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان
تكون بعثته عبثا والمص اجاب بانه يجوز ان تكون البعثة قد
اشتملت على نوع من المصلحة بان تكون العلم بنبوته ودعوته اياهم
الى ما في العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثا وظهور معجزة
القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا صلى الله عليه واله يدل

على نبوته يعني ان نبينا محمد صلعم ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة
وكل من كان كذلك كان نبيا فنبينا نبي اما انه ادعى النبوة فللتواتر
واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجزة اما انه اتى به
فللتواتر واما انه معجزة فلانه تحدى به ودعى الى الاتيان بسورة
مثله من مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة
رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية
وتهالكهم على المباهاة والمباراة فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف
على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو
قدروا على المعارضة لعارضوه ولو عارضوه لنقل الينا لتوفر الدواعي
وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كساير العاديات ولا يقدح
فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم
ينقل الينا لمانع كعدم المبالات وقلة الالتفات والاشتغال
بالمهمات والى هذا اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي
يدل على الاعجاز وايضا اتى بامور اخر خارقة للعادة بلغت جملتها
حد التواتر وان كان تفاصيلها من الاحاد والى هذا اشاره
بقوله والمنقول معناه متواتر من المعجزات يعضده واعجاز
القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل
للصرفة والكل محتمل الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة
الاعلى من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء
العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان والاحاطة
باساليب الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم

منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شايع وقال بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه
الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسايل
والاشعار وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو
اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب من غير
استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من
كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا
للاوهام وربما يقدر على نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي
من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب
وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام واكثر المعتزلة والمرتضى
من الشيعة الى ان اعجازه للصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم
المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب دواعيهم
او بسلب قدرتهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب
كانوا قادرين على مثل التكلم بمفردات السورة ومركباتها
القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون
قادرين على الاتيان بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع
القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والايات الى شهادة
الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو
كان نظم القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة و
الجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينه شبهة
من نفي قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من
آحاد العرب قادرا على الاتيان من قصايد فصحائهم كامرئ القيس

واقرانه واللازم بط وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي ع
لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ذلك كان للاحتياط
والاحتراز عن ادنى تغير لا تخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما
يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان
الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون
من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤوسهم
عند سماع قوله تع وقيل يا ارض ابلعي ماءك لذلك العدم تأتي
المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد بالاعجاز الصرفة لكان
الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في
البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في
خرق العادة الثالث قوله تع قل لئن اجتمعت الانس والجن على
ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي
انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا
للكل فيقصد نفي ذلك التوهم والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد قول
اليهود في ابطال نبوة محمد صم ان شريعة موسى مؤبدة لان النسخ
باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا للمفسدة كان اعماله قبيحا وان
لم يكن متضمنا للمفسدة كان رفعه قبيحا واذا بطل النسخ يلزم ان
تكون شريعة موسى مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد صم لكونها
ناسخة لشريعة موسى تقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام
تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص والحد جواز

النسخ ببيان وقوعه فقال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل
لمن تقدم فانه جاء في التورية ان الله تع قال لآدم وحوى قد احل
لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوان واوجب
الختان على الفور على الانبياء المتأخرين عن نوح ع بعد تاخيره
مع اباحة تاخيره على نوح وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى ع
وشريعة نبينا مع اباحته في شريعة آدم ونوح وغير ذلك من
الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم عن موسى بالتأبيد
مختلق يعني خبر اليهود عن تأبيد شريعة موسى ع ما روي عن موسى ع
انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ودوام السبت يدل على دوام شريعته مفترى
لم تثبت هذه الرواية عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه
اي تسليم هذه الرواية عنهم لا تدل على المراد قطعا لانه غير متواتر فان
بختنصر استأصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر و
السمع دل على عموم نبوته اي الدلائل السمعية دلت على انه صم مبعوث
الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى
زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون
اهل الكتاب مثل قوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس قل اني
رسول اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على
الدين كله ومثل قوله ع بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من
الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره
على الانقياد اليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل
من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الحليم

منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام
الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واختار المص مذهب
الاشاعرة متمسكا بان للبشر امورا مضادة للقوة العقلية وشواغل
من الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وساير الحاجات
الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل
الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون اشق و
ابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق
الثواب وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تع امر الملائكة
بالسجود لآدم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس
معللا بانه خير من آدم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المامور به
كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان آدم ع
علمهم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم وسوق الاية ينادي الى اظهار
ما خفي عليهم من افضلية آدم ع واذا قال اني اعلم غيب السموات والارض
وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما
شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب
والانظار المتوالية ومنها قوله تع ان الله اصطفى آدم ونوحا و
آل ابرهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابرهيم وآل عمران
غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين
على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولا
جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات واحتج المخالفون ايضا بوجوه
نقلية وعقلية اما النقلية فمنها قوله تع ولله يسجد ما في السموات

وما في

وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم
ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود
وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم
لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب
المنهيات ومنها قوله تع ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده
وبالتواضع والمواظبة على الطاعات والتسبيح ومنها قوله تع بل عباد
مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم
من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال و
الخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع
ذلك يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها
قوله تع قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول
لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل
فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه
لما نزل قوله تع والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون
والمراد قريش استعجلوا بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت بيانا
لانه ليس له انزال العذاب من خزاين الله بفتحها ولا يعلم ايضا متى ينزل
بهم العذاب ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان
جبريل ع قلب باحد جناحيه المؤتفكات فقد دلت الاية على ان الملك
اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تع ما نهيكما
ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين

يعني ان للملائكة بالمرتبة العليا وفي الاكل من الشجرة الارتقاء اليها والجواب
انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك
وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته تفضيل
على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل والمعلم
افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وان المعلم من الله
ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع درجة كقولك لا
يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست لاختلت
والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم
فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح
الله ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى ع ولا
دلالة له على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات ومنها
اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يتعقل له جهة
سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او
في قوة الايمان لهم فان وجود الملائكة اخفى والايمان به اقوى
فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية
مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبراة عن الشهوة والغضب
الذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية
بالفعل من غير شوائب النقص والجهل والخروج من القوة الى الفعل على
التدريج ومن احتمال الغلط قوية على افعال العجيبة واحداث السحب و
الزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة على انواع الخير ولا

كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون
الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم
وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي
المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون الانبياء افضل
واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضادة والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق
ونحو ذلك على ما مر **المقصد الخامس في الامامة** وهي رياسة
عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي وبهذا القيد خرج النبوة
وبقيد العموم مثل القضا والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة
من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام الامام
لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب الامام
بعد انقراض زمن النبي هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله تعالى
ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا
وقال المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهب الامامية الى انه واجب على
الله تعالى عقلا واختاره المص وذهب الخوارج الى انه غير واجب
مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة
اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه
الى عكس ذلك اي يجب عند الامن لاظهار شعار الشرع ولا يجب
عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لا يطيعوه وصار سببا لزيادة
الفتن وتمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة
حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به معرضين عن
دفن الرسول وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي

النبي صلعم خطب ابو بكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد
مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر
ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من
كل جانب وقالوا قد صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد
انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود و
سد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ
النظام وحماية بيضة الاسلام وهذا لا يتم الا بالامام وما لا يتم
الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر الثالث
ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار
لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد ان تكون
من الضروريات بل من المشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج
الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع
القرآن وما يلتئم باللسان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان
الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان
قاهر يدرء المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع اليه الطباع
ويتنازع عليه الاطماع وكفاك هذا شاهدا من استيلاء الفتن
والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية
البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل
عن شائبة شر او فساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة
طريق بدون رئيس يصدر عن رايه ومقتضى امره ونهيه
بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم

لا يتعبدون

يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتشر
الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد لا يقال
فغاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام
والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها
امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم
الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة
عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في البقاع لادى الى منازعات
ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته
على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصد الاهم والعمدة
العظمى واما الكبرى فبالاجماع واحتج المخالف بان الامام لطف من
الله تعالى في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن المحظورات
ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد
عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على اصلهم
واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن
المفاسد كلها وهو ممنوع لان اداء الواجب وترك الحرام مع
عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء كونهما
من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه
كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه
معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا
اذا كان الامام ظاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ
الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم

فان الامام الذى ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذى هو لطف
ليس بواجب والمص اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد
معلومة الانتفاء وعن الثانى بقوله وانحصار اللطف فيه
معلوم للعقلاء وظاهرانها مجرد دعوى واشار الى الجواب
عن الثالث بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر
وعدمه منا يعنى ان وجود الامام لطف سواء تصرف اولم
يتصرف على ما نقل عن على عليه السلام انه قال لا تخلوا الارض
عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا
تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم
من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته
ففوتوا اللطف على انفسهم ورد بانا لا نم ان وجوده بدون
التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده
كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا
مجرد الحكم بخلقه وايجاده فى وقت ما كاف فى هذا المعنى فان
ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان
مختف فى القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان
السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من
موجود مترقب كان خوفا لا اولا من ظهور مترقب ثم اختلفوا فى
ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية
والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المص والباقون بخلافه
واحتج المص بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل

وجه اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطأ على الامة فى العلم والعمل
فلو جاز الخطأ على الامام ايض لوجب له امام آخر ولزم التس والى
هذا اشار بقوله وامتناع التس يوجب التسلسل عصمته وللاشاعرة
ان يقولوا لا نم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا فى وجوب
نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثانى ان الامام
حافظ للشريعة فلو جاز الخطأ عليه لم يكن حافظا واليه اشار
بقوله ولانه حافظ الشرع واجيب بانه ليس حافظا لها بذاته
بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح وان
اخطأ فى اجتهاده فالمجتهدون يردون والامرون بالمعروف
يصدون وان لم يفعلوا ايض فلا نقص للشريعة القويمة الثالث
انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب
الطاعة الثابت بقوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى
الامر منكم مفوت للغرض من نصبه اعنى الامتثال لما امر به و
الاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله والى هذا اشار بقوله
ولوجوب الانكار عليه لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة
ويفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما
هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار ان امكن
وان لم فسكوت عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان
اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصى ومناقب
الطاعات فصدور المعصية منه اقبح من العوام واليه اشار
بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة

اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعاصي ام لا واختار
المص انه قادر على المعصية فقال ولا ينافي العصمة القدرة والا
لما استحق الثواب على اجتناب المعاصي ولما كان مكلفا وقبح
تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي اختلفوا في ان
الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر
اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية
الى انه يجب واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام
افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم
المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تع افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف
تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضي الى
الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته عليه السلام
يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السر
والخفيات فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله تع
وسيرة نبينا صلى الله عليه وآله تقتضي التنصيص بالامامة
لانه للامة من الوالد لولده ولهذا لم يقصر في ارشاد امور جزئية
مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة لمن هو بهذه المثابة
من الاشفاق وكيف يهمل امرهم فيما هو اهم المهمات ولا ينص على
من يتولى امرهم بعده وهما اي العصمة والتنصيص مختصان
بعلي عليه السلام اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله
صلعم من هو فذهب الامامية الى انه علي ع واختاره المص وذهب

الباقون

الباقون الى انه ابو بكر واحتج المص بان العصمة كلاهما مختصان
بعلي ع اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي دون
ابي بكر فهو الامام دونه اقول دعوى انحصار العصمة في علي بناء
ما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله وما قيل من انهما مختصان
بعلي لان عليا افضل الصحابة لما سيأتي والافضل يجب ان يكون
اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما
يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان
الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون التنصيص
ففيه مصادرة لا تخفى والنص الجلي في قوله ع مخاطبا
لاصحابه سلموا على علي بامرة المومنين والامرة بالكسر الامارة
من امر الرجل صار اميرا وقوله عليه السلام وقد جمع بني
عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي
من بعدي فبايعه علي عليه السلام واجيب بانه لو كان في
مثل هذا الامر الخطير المتعلق به مصالح الدين والدنيا لعامة
الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر الينا واشتهر فيما بين
الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه ولم يترددوا حين
اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ترددهم
حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طايفة الى
ابي بكر واخرى الى العباس واخرى الى علي ع ولم يترك علي
محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك
بالنص بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى النوبة

انت الخليفة من بعدي وغيرها
من قوله عليه السلام مشيرا الى علي
واخذ بيده هذا خليفتي فيكم
فاسمعوا له واطيعوه وقوله
م

اليه وقاتل حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وفي اول
الامر اسهل وعهدهم بالنبي اقرب وهمهم في تنفيذ الاحكام ارغب
وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله ص مع انهم
بذلوا مهجهم وذخايرهم وقتلوا اقاربهم وعشايرهم في نصرة رسول
الله ص واقامة شرعه وانفاذ امره واتباع طريقته انهم خالفوه
قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية الظاهرة الدلالة
على المراد بل ههنا امارات وروايات ربما تفيد باجتماعها القطع
بعدم مثل تلك النصوص وهي انها لم تثبت عمن يوثق به من المحدثين
مع شدة محبتهم لامير المومنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه
وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسايله
ومفاخراته ومخاصماته وعند تاخيره عن البيعة اشارة الى تلك
النصوص وجعل عمر الخلافة شورى وبين ستة ودخل علي ع في
الشورى وقال عباس لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس
هذا عم رسول الله ص بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان وقال
ابوبكر وددت اني سالت النبي ص عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا
ننازعه وحاج علي ع معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي وقوله
تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة
ويوتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي ع
بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين في علي ع حين اعطى السايل
خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل و
الاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف

والاولى والاحق بذلك يقال اخ المرأة وليها والسلطان ولي من لا
ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة
تعم جميع المومنين لقوله تعالى والمومنون بعضهم اولياء بعض فلا
يصح حصرها في المومنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة
حال الركوع والمتصرف من المومنين في امر الامة يكون هو الامام
فتعين علي ع لذلك اذ لم توجد الصفات في غيره واجيب بمنع
كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والاحق بذلك على ما هو
خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب قبل الاية
وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى المنهي
عن اتخاذها ليست بمعنى التصرف والامامة بل النصرة والمحبة
وما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتولى الله ورسوله والذين
امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة
والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا على النصرة
ليتلايم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه
تردد ونزاع ولا خفاء في ان عند نزول الاية لم يكن امامة الايمة
الثلاثة وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة
في ان امامة علي ع انما كانت بعد النبي ص والقول بانه كانت له
ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي ايضا مكابرة وصرف
الاية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى
ورسوله ص وايضا الذين امنوا صيغة الجمع فلا يصرف الى الواحد

الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي ع لا يقتضي اختصاصها
واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على
جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف
بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع
او بمعنى انهم خاضعون والحديث الغدير المتواتر بانه ان النبي
ص قد جمع الناس يوم غدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة
وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها
وقال مخاطبا يا معشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى
قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي ع يوم
الشورى عند ما حاول ذكر فضايله ولفظ المولى قد يراد به المعتق
والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله
تع ماويكم النار هي مولاكم اى اولى بكم ذكره ابو عبيده وقال
النبي ص ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها اى اولى بها في التصرف
والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى
بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب
منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة
الاولى ليعترض بانه ليس من صيغ اسم التفضيل وانه لا
يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو
هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني الست اولى بكم من انفسكم
ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظ ولا للسادس لظهوره وعدم

والمعتق م

احتياجه للبيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تع والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس
والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي ص
هو معنى الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في
مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم
ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثرهم
من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى
الاولى وبعد صحة الرواية فموخر الخبر اعني قوله اللهم وال من
والاه مشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال
ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكره من انه معلوم ظ
من قوله تع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع
الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته
ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون
اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي ص ولو سلم ان المراد
بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف
والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى بالاختصاص به والقرب
منه كما قال الله تع ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه وكما
يقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى
بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وح
لا يدل الحديث على امامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاقه
للامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة

قبله ولحديث المنزلة المتواتر بانه ان المنزلة اسم جنس اضيف
فيعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها
مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه
خليفة له ومتوليًا في تدبير الامر ومتصرفًا في مصالح العامة
ورئيسًا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال
هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى ع بوفاته واذ قد صرح
بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر
بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع وبمنع عموم المنازل بل غاية الاسم
المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودًا معينًا كغلام
زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجًا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك
الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله
الاخوة في النسب ولم يثبت لعلي ع اللهم الا ان يقال انها بمنزلة
المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هارون
الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه
شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافًا بل مبالغة وتاكيد
في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت
وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلًا ولا نقصًا بل ربما يكون
عودًا الى حالة اكمل من الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تع
وتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته
وقد انتفى النبوة في علي ع فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها وبعد
اللتيا والتي لا دلالة على نفي امامة الثلاثة قبل علي ع ولاستخلافه

على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى زمان وفاته فيعم الازمان
والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة
اشد منه حال الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل
على بقائه خليفة بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع
على خلافه ولقوله عليه السلام انت اخي ووصي وخليفتي من
بعدي وقاضي ديني بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد في مقابلة
الاجماع ولو صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين
من المحدثين سيما على علي ع واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته
اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل من غيره
من الائمة لما سياتي وامامة المفضول قبيحة عقلًا واجيب بمنع
المقدمات ولظهور المعجزة يعني الكرامة على يده كقلع باب خيبر
وعجز عن اعادته سبعون رجلًا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان
على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه
مسئلة اجبته منها ودفع الصخرة العظيمة عن القليب روى
انه عليه السلام لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم
عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة
عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل فاقلعها فدحى بها مسافة بعيدة
فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم اعادها ولما راى ذلك صاحب
الدير اسلم ومحاربة الجن روى ان جماعة من الجن ارادوا
وقوع الضرر بالنبي حين مسيره الى بني المصطلق فحارب
علي ع معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك

من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه
ادعى الامامة واظهر على وفق دعواه امورا خارقة للعادة فيكون
صادقا في دعواه واجيب بانا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل ابي
بكر ولو سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي ثم اراد
ان يثبت امامة علي عليه السلام بان يبين عدم صلوح غيره
للامامة حتى يثبت امامته ضرورة فذكر اولا دلايل عامة ثم
تناولهم باسرهم ثم ذكر مطاعن لواحد واحد اما الدلايل
العامة فمنها ما اشار اليه بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح
للامامة غيره فتعين هو وذلك لان النبي ص حين بعث لم يكن
علي بالغا سن التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الايمة
فانهم كانوا كافرين والكافر ظالم لقوله تع والكافرون هم
الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تع لا ينال عهدي
الظالمين في جواب ابرهيم ع حين طلب الامامة لذريته واجيب
بان غاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا محذور
اذ لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تع كونوا مع
الصادقين مضمون الاية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين
لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس
بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته انما هو علي ع واجيب بمنع
المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تع واطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالطاعة للمعصومين
لان اولي الامر لا يكون الا معصوما لان تفويض امر المسلمين

الى غير المعصومين قبيح وغير علي غير معصوم بالاتفاق فالامر بالطاعة
لا غير واجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة
لظلمهم بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق آنفا فكانه من طغيان القلم
واما مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع
ارث رسول الله بخبر رواه هو وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون
الآحاد واجيب بان خبر الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون
قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان
قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه
على ان الخبر المسموع من رسول الله ص ان لم يكن فوق المتواتر فلا
خفاء في كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام
الكتاب ومنها انه منع فاطمة عليها السلام فدك وهي قرية
بخيبر مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي ع وام ايمن فلم
يصدقهم وصدق الازواج اي ازواج النبي ص في ادعاء الحجرة
لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا
ردها عمر بن عبد العزيز اي فدك الى اولاد فاطمة ع واوصت
فاطمة ع ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين
اعني رد عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها
حين حضورها ان لا يصلي عليها ابو بكر يدلان على انه ظلم فاطمة ع
واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة
رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما

على نبينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله
اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا
في هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا
لاشتراط العصمة في الامامة ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله
ان له شيطانا يعتريه يعني انه قال ان لي شيطانا يعتريني
فان استقمت فاعينوني وان عصيت جنبوني وبيانه كما
تقدم من انه ان كان صادقا لم يصلح للامامة وان كان كاذبا
لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد به
التواضع وهضم النفس وقد ورد في الحديث ان لكل مولود له
شيطان وقوله ان عصيت شرطية لا تقتضي صدقها ووقوع
الطرفين ومنها ما اشار اليه بقوله ولقول عمر كانت بيعة
ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني
انها كانت فجاءة عن خطاء لا عن تدبير وابتناء على اصل واجيب
بان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر الخلاف
الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة
لتبديل الكلمة فاقتلوه وكيف يتصور منه قدح في امامة
ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انقياده للبيعة
له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند
موته في استحقاقه للامامة حيث قال وددت اني سالت
رسول الله ص عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب
بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب

الحق

الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول في الاستخلاف
عندهم والرسول ص مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد ووفور
شفقته على الامة لم يستخلف احدا واجيب بانا لا نم انه لم يستخلف
احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابابكر واما عند
الشيعة فعليا ومنها انه خالف الرسول في تولية من عزله
فانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي ص عزله بعدما ولاه
امر الصدقات واجيب بانا لا نم انه عزل عمر بل انقضى توليته
بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يسم عاملا فانه
ليس من العزل في شيء وايضا لا نم ان فعل ما لم يفعله النبي ص مخالفة
له وتركا للاتباع وانما المخالفة اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما
امر به ومنها انه خالف الرسول ص في التخلف عن جيش اسامة
مع علمهم بقصد التنفيذ امر النبي ص ابابكر وعمر وعثمان في ان
ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي قضى فيه نحبه
نفذوا جيش اسامة وكان الثلثة في جيشه ومن جملة من وجب
عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي ص لان
غرضه من الثلثة عن المدينة بحيث لا يتوثبوا على الامامة بعد موت
النبي ص ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا ع واجيب بمنع
صحة ذلك وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه
احدا وهو افضل من اسامة يعني في تولية اسامة عليهم دليل
على تفضيله عليهم ولا شك لاحد في ان عليا افضل من اسامة
فعلي افضل منهم فهو المتعين للامامة واجيب بان تولية اسامة

التنفيذ بعد صح

عليهم لو ثبت فلعله لغرض غير الافضلية من كونه اعلم بعبادة
الجيش ومنها ان ابا بكر لم يتول عملا في زمانه وبعثه النبي ص
الى مكة واعطاه سورة براءة ليقرأها على الناس فنزل جبريل ع
وامر برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او واحد
من اهله فبعث بها عليا وامره ان ياخذ منه السورة ويقرأها
على اهل مكة واجيب بانا لا نم انه لم يتول عملا في حيوة النبي ص فانه
امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة في مرضه
وصلى خلفه وايضا لا نم انه عزل عن قراءة سورة براءة بل المروي
انه ولاه الحج واردفه بعلي ع لقراءة سورة براءة وقال لا يؤدي
عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذ المواثيق
والعهود كان لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني
اعمامه فجرى رسول الله ص على سابق عهدهم ومنها انه لم يكن عارفا
بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار فجاءة السلمي وقد
نهى النبي ص عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار ولم
يعرف الكلالة فانه سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة
برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان وهي من
لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد كلالة ولا ميراث
الجدة سئلته جدة عن ميراثها قال لا اجد لك شيئا في كتاب الله
ولا في سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي ص اعطاها
السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة وهذا
دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب عنه بانه

ان

ان اريد به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على
سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن ليس هذا من خواص ابي بكر بل جميع
الصحابة مشاركون له في ذلك ولا يقدح في استحقاقه الامامة
وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية و
القدرة على استنباطها من مداركها فهو مم وقطع يسار السارق
لعله من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره
ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثانية على ما هو رأي اكثر
الفقهاء واحراقه فجاءة بالنار من غلطه في اجتهاده فكم مثله
للمجتهدين واما مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين
اذ يبحثون عن مدارك الاحكام ويسألون عمن احاط بها علما و
لهذا رجع علي ع في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على
عدم علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه
حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته لجمالها
ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار عمر بقتله قصاصا
فقال لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وانكر عمر عليه ذلك وقال
لخالد لئن وليت الامر لاقيدنك به واجيب بانا لا نم انه وجب
على خالد الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه
تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لانه من المسائل
المجتهد فيها بين اهل العلم وقد قيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله
بعض الصحابة خطأ لظنه انه ارتد وكانت زوجته مطلقة
منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدحه في امامته

ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على
بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله صم وقد نهى الله تعالى
دخوله في حيوته بغير اذنه صم واجيب عنه بان الحجرة كانت ملكا
لعايشة وقد دفن فيها باذنها والمنع دخول المؤمنين بيت النبي صم
بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته اذا كان
ملكا للغير ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين ع لما امتنع
من البيعة فاضرم فيه وفيه فاطمة ع وجماعة من بني هاشم
واجيب عنه بان تاخر علي ع عن البيعة لم يكن من شقاق ومخالفة
وانما كان لعذر وطرو امر ولهذا اقتدى به واخذ من عطاياه وكان
منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته
للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد النبي ابو
بكر وعمر ومنها انه رد عليه الحسنان لما بويع روى انه لما
صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاءه الحسن والحسين
عليهما السلام وقالا هذا مقام جدنا ولست له اهلا واجيب
بمنع صحة الرواية ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة ع وقال
ليتني تركت بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا يدل على خطايه في ذلك
واجيب بانه لم يثبت الكشف عند الثقات واما مطاعن عمر فمنها
انه امر برجم امرأة حاملة واخرى مجنونة فنهاه علي ع وقال
في الاولى ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال في الثانية
القلم مرفوع عن المجنون فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب عنه
بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم

مبالغته في البحث عن حالهما يعني لو لم ينبهه علي على تلك الحالة ورجما
لكان يناله من الاسف على ترك المبالغة في البحث عن حاله هو افزع من
الهلاك ومنها انه تشكك في موت رسول الله صم حين قبض
فقال والله ما مات محمد ولا نتركون هذا القول حتى تقطع ايدي
رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي صم حتى تلا عليه ابو بكر انك
ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية واجيب عنه
بان قصته في حال موت النبي صم لا تدل على جهله بالقرآن فان تلك
الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول
عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى نقل ان بعض الصحابة في
تلك الحالة طرى عليه الجنون وبعضهم صار اخرس وبعضهم
هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام وفي
قوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل
انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق
ليظهره على الدين كله وقوله تعالى ليستخلفنهم في الارض انه يبقى
الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال
كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالات
في الصداق روى انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق
ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما
احله الله تعالى في كتابه بقوله وآتيتم احديهن قنطارا فقال هذا
القول واجيب بانه لم ينه نهي تحريم بل انما نهاه على معنى انه وان كان
جايزا شرعا فتركه اولى نظرا الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه

من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج النبي
وافترض ومنع اهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الحد
بمائة قضيب ومنها انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على
الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك
في زمان النبي صلعم ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر
وقال يا ايها الناس ثلث كن في عهد رسول الله صلعم وانا انهى عنهن
واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على
خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما
يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية
ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بضد الصواب فانه
خالف النبي صلعم حيث لم يفوض تعيين الامام الى الاختيار وخالف
ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاختار الشورى
وجعل الامامة في ستة نفر واجيب بان ذلك ليس من المخالفة
في شيء كما مر من ان تنصيص ابي بكر على احد معين ليس مخالفة للنبي
ومنها انه خرق كتاب فاطمة على ما روى ان فاطمة لما طالت
المنازعة بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب بذلك
كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلاقيها عمر وسالها عن
شانها فقصت قصتها فاخذه منها وخرقه ودخل على
ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك واجيب
عن صحة هذا الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن
عثمان فمنها انه ولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر

المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عقبة وظهر منه ما ظهر شرب
الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على
الكوفة وظهر منه ما اخرجه اهل الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح
مصر فاساء التدبير فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى معاوية
الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى من
ولاه لظنه انه اهل الولاية ولا اطلاع له على السرائر وانما
عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية
كان على الشام في زمن عمر ايضا وانما ظهر منه الفتن في زمان علي
ومنها انه آثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها عليهم
مبذرا في التفريق حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم
اربعمائة الف دينار واجيب بانها لم تكن من بيت المال بل من خاصة
نفسه وتموله وثروته مشهورة وايثار اقاربه باموال الخاصة
مستحسن شرعا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المؤمنين وذلك
خلاف للشرع لان النبي صلعم جعل الناس في الماء والكلاء شرعا
واجيب بانه اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية
والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد
عثمان لازدياد شوكة الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء
منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق
مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه
الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه اراد
عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم

فی کتاب الله طلب مصحفه منه فاباذلك مع ما كان فيه من
الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق
عليه اجلة الصحابه فادبه عثمان ليستقاد ولا نم انه مات من
ذلك وضرب عمار كان لما روى انه دخل عليه واساء الادب
واغلظ له فی القول بما لا يجوز الاجتراء بمثله على الائمة وللامام
التأديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم
عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جائز لم كيف وان ما
ذكره لازم على الشيعه حيث ان عليا قتل اكثر الصحابة فی
حربه فاذا جاز القتل لمفسدة جاز التأديب بالطريق الاولى
وضرب اباذر لانه قد بلغه انه كان فی الشام اذا صلى الجمعة
واخذ الناس فی مناقب الشيخين يقول لهم ارأيتم ما احدث الناس
بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا
الطيبات وكان يعتد بافواه الامور ويشوش الاحوال
فاستدعاه من الشام وكان اذا رأى عثمان قال يوم يحمى
عليها فی نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه
عثمان بالسوط على ذلك تاديبا وللامام ذلك الى كل من
اساء الادب عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال
له اما ان تكف واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج الربذة غير
منفى فمات بها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها
انه اسقط الحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما وجوب القود على
عبد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك اهواز وقد اسلم بعد

الربذة موضع بالبلاد النجدية فيه قبر ابى ذر الغفارى صح

ما اسلم فی الفتح واما وجوب الحد على الوليد بن عتبه فلانه
شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد ورأى انه لا يلزمه
حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثانی بانه
اخر الحد ليكون على ثقة من شرب الخمر وقبل ان تيقن قضى
نحبه وآل الامر الى على فحده هو ومنها انه خذلته الصحابة
حتى قتل وقال امير المؤمنين ع الله قتله ولم يدفن الى ثلث يعنی
ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم
باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما الخذلان
وقول على ع قتله الله يشعر بان قتله كان بحق وعدم دفنهم
الى ثلثة ايام دليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوكه
طريقة غير مرضية واجيب عنه بان حديث خذلان الصحابة
وتركهم الدفن من غير عذر لو صح كان قدحا فيهم لا فيه ونحن
لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما وبعلى خصوصا ان يرضوا
بقتل مظلوم فی دارهم وترك دفنه فی ميت فی جوارهم سيما
من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وعاكف طول النهار ذاكرا
وصائما شرفه رسول الله م بابنتيه وبشره بالجنة واثنى
عليه وكيف يخذلونه وقد كان فی زمرتهم وطول العمر فی
نصرتهم وعلو سابقته فی الاسلام وخاتمته الى دار السلام
لكنه لم ياذن لهم فی المحاربة ولم يرض بها ولو امر لدافعوا
عنه حاميا عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلك
لم يدع الحسن والحسين عليهما السلام فی الدفع عنه مقدورا

وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلثة والبه
اشار بقوله وغابوا غيبة عن بدر واحد والبيعة اى بيعة الرضوان
وذلك نقص بين في حقه واجيب ان غيبته كانت بامر النبي ع وفي
به منقبة انه ع اقام يده في البيعة مقام يده وعلى افضل لكثرة
جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي ص باجمعها ولم يبلغ احد
درجته في غزاة بدر وهي اول حرب وقع في الاسلام امتحن
بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي عليه السلام الوليد
بن عتبة بن ربيعة ثم شيبة ابن ربيعة ثم العاص ابن سعد بن
العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعمه بن عدي ثم نوفل بن
خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي من
المسلمين وثلاثة الاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الاخر
ومع ذلك كانت الراية في يد علي ع وفي غزاة احد جمع له
الرسول ص بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة
بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي ع فاخذ الراية
غير فقتله علي ع ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل
تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنايم
فحمل خالد بن وليد باصحابه على النبي ص فضربوه بالسيوف
والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي ع
فنظر اليه النبي ص بعد افاقته وقال له اكفني هولاء فهزمهم
عنه وكان اكثر المقتولين منه ع وفي يوم الاحزاب وقد
بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود

وكان

البطل الشجاع صح

وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون
وعلي يروم مبارزته والنبي ع يمنعه من ذلك لينظر صنيع
المسلمين فلما راى امتناعهم اومى اليه وعممه بعمامته ودعا له قال
حذيفه لما دعي عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة
ما خلا عليا ع فانه برز اليه وقتله الله تع على يده والذي
نفس حذيفه بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من اصحاب
محمد الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدي علي ع
وقال النبي ص لضربة علي خير من عبادة الثقلين وفي غزاة
خيبر واشتهار جهاده فيه غير خفي وفتح الله تع على يديه
فان النبي ص حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكان الراية
بيد علي فاصابه رمد فسلم النبي ص الراية الى ابي بكر وانصرف
مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى
عمر ففعل مثل ذلك فقال صلى الله عليه وآله لاسلمن الراية
غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير
فرار ايتوني بعلي فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع
الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الباب
ففتح علي الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا
وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحاه اذرعا وكان
يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون
رجلا وقال ع ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن
قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين وقد سار النبي ص

في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم
لقلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي صلى سوى تسعة نفر علي
والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث ونوفل
بن الحرث وربيعه بن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبه
ومصعب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي فانهزم
المشركون واقبل النبي صلعم وسابقوا العدو فقتل علي اربعين
فانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقايع المأثورة
والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل
لقوله تعالى فضل الله المجاهدين على القاعدين درجة ولانه
اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول صلعم لانه في صغره
كان في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل كل وقت وكثرة
استفادته منه لان النبي صلعم كان في غاية الحرص على ارشاده
وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها
اذن علي قال علي ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علي علمني رسول
الله صلى الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت
الصحابة اليه في اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبي صلى اقضاكم
علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية
والفروع الفقهيه وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو و
غيرها فان خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن العباس رئيس
المفسرين تلميذه وابا الاسود الدؤلي دون النحو بتعليمه وارشاده
واخبر هو بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت

بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل
الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت
من آية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او
نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شي نزلت واذا كان اعلم يكون
افضل ولقوله تعالى وانفسنا ليس المراد به نفسه لان احدا لا
يدعو نفسه كالامر نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن و
الحسين لانهم اندرجوا في قوله تعالى وابناءنا وابناءكم ونساءنا و
نساءكم فلا بد ان يكون شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن
والحسين ع وليس غير علي بالاجماع فتعين ان يكون عليا وبيان
دلالته على كونه افضل الصحابه ان دعاه للمباهله يدل على انه
في غاية الشفقة والمحبة لعلي ع والالقال المنافقون ان الرسول
لم يدع للمباهله من يحبه ويحذر عليه من العذاب ولكثرة سخاوته
على غيره ويدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه
واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت عياله وبات طاويا
هو واياهم ثلثه ايام حتى انزل الله في حقهم ويطعمون الطعام
على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه
ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس
بعد النبي صلى لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره
عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا
اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات

هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلثًا لا رجعة
فيها فعيشك قصير وخطرك كبير واملك حقير وقال والله
لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان
اخشن الناس ماكلًا وملبسًا ولم يشبع من طعام قط قال ابو
عبد الله بن رافع دخلت عليه يومًا فقدم جرابًا مختومًا
فوجدنا فيه خبز شعير يابسًا مرضوضًا فاكلنا منه فقلت
يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت هذين الولدين يلتانه بزيت
او سمن وهذا شيء اختص به علي ع لم يشاركه فيه غيره ولم يشك
درجته وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة
وبليف اخرى وقال ان بني آدم فان فعل قبائح الاعلى والخلف فان
ترفي فنبات الارض وان ترفي فلبن وكان لا ياكل اللحم
الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعبدهم
حتى روى ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده
وكان يحافظ على النوافل وكانوا يستخرجون النصول من
جسده وقت الصلوة لا التفاته بالكلية الى الله تعالى واستغراقه
في المناجات معه واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في داره
وجواره ويعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفى عن مروان
حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله سيلقى الامة
منه ومن ولده يومًا احمر وعفى عن سعيد بن العاص وكان
عدوًا له غاية العداوة ولما حارب معاوية سبقوا اصحاب
معاوية الى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه

وجهًا سر

حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فاراد واصحابه ان يفعلوا ذلك
بهم ونهاهم عن ذلك وقال اصفحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد
السيف ما يغني عن ذلك واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى
نسب الى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان
كان فينا كاحدنا في لين جانب وشدة تواضع وسهولة قيادة
وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه
واقدمهم ايمانا يدل على ذلك ما روى ان النبي ص قال بعثت يوم
الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا اقرب من هذه المدة وقوله ع
اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وما روى عن علي ع كان يقول انا
اول من صلى واول من امن بالله ورسوله ولا سبقني الى الصلوة
الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه فدل على
صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل
منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون
وروى انه ع قال على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر
امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه
منكر فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد به
كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الله
وفوق كلام المخلوق واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود
الله ولم يداهن على ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة واعظمهم
لكتاب الله العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم و
غيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة عبد الرحمن

الثقفي وهو تلميذه عم ولاخباره بالغيب وذلك كاخباره بقتل ذي
الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبر القتلى
حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعر
ينجذب كتفه مع جذبها ويرجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهر
قد عبروا فقال عم لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا
فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم فقد
عبروا كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال
يا اخا الازد اتبين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر
بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عريطة بوادي
القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه
حبيب بن عمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا
حبيب قال عم اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واومى
الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمرو بن سعد الى الحسين عليه السلام وجعل
على مقدمته خالدا وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد
من باب الفيل واستجابة دعائه فانه لعن بسر ثم عمي عن البيان وظهور
المعجزات عنه وقد اشير الى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة
والاخوة فانه عم لما آخى بين الصحابة اتخذ عليا اخا لنفسه ووجوب
المحبة فانه كان اولى القربى ومحبة اولى القربى واجبة لقوله تعالى
قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله صلعم
يدل عليه قوله تع في حق النبي ص هو مولاه وجبرئيل وصالح المؤمنين
والمراد بصالح المؤمنين علي عم على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى

هو الناصر ومساواة الانبياء يدل على ذلك قوله عم من اراد ان ينظر الى
آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى
عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب وجب مساواته للانبياء
في صفاتهم والانبياء افضل من ابي بكر وباقي الصحابة لان المساوي
للافضل افضل وخبر الطاير اهدي الى النبي ص طاير مشوي فقال
اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي عم واكل والاحب الى الله
افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير قد مر ذكرهما وغيرهما من الاخبار التي
تقدم ذكرها ولانتفاء سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل من حين بلوغه
كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي ص
كفرة ولكثرة الانتفاع به يعني انتفاع المسلمين به اكثر من انتفاعهم
بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة
الاسلام به وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم والسخاوة و
حسن الخلق والبدنية كمزيد القوة وشدة البأس والخارجية من كونه
ابن عم الرسول وزوج البتول وابا السبطين والى غير ذلك واجيب بانه
لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه
بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند
الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر
ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والآثار والامارات على ذلك اما
الكتاب فقوله تع وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده
من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر
والاتقى اكرم لقوله تع ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا نعني بالافضل

الا الاكرم وليس المراد به عليا ع لان للنبي ص عنده نعمة تجزى وهي نعمة
التربية واما السنة فلقوله ع اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
ودخل في الخطاب علي ع فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل
ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله ع لابي بكر وعمر
هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله ع خير امتي
ابو بكر ثم عمر وقوله ع ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره
وقوله ع لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن
هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي
في امتي وقوله ع واين مثل ابي بكر كذبني الناس وهو صدقني وآمن
بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة
الخوف وقوله ع لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي
امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد
النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان
كان ظاهره نفي افضلية الغير لكنه انما يساق لاثبات افضلية المذكور
ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان
الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا
نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وعن عمرو بن عاص قلت
يا رسول الله من احب الناس اليك قال عائشة قلت من الرجال قال
ابوها قلت ثم من قال عمر وقال ع لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن
عبد الله بن حنطب ان النبي ص راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع
البصر واما الآثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي من

افضل

افضل امة رسول الله بعده قال النبي ص ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد
بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي ص قال ابو بكر قلت
ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت
قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي ع خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم
عمر ثم الله اعلم وعنه ع لما قيل له ما توصي ما اوصى رسول الله ص حتى
اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم كما جمعهم بعد نبيهم على
خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة و
تالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب
من الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود
السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام
احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع
دولة العجم وتزعزع شيد الراسي البنيان الثابت الاركان ومن
ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء
ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي
ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس على مصحف
واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين
والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختن النبي ص على
ابنتين والاستحياء من ادنى شيء وتشرفه بقوله ص عثمان اخي و
رفيقي في الجنة وقوله ع الا استحيي ممن يستحيي منه ملائكة السماء
وقوله ع انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل دال على الاحد عشر و
لوجوب العصمة واشتغالها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهب

الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله ص اثنا عشر نفرًا علي بن ابي
طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه الباقر ثم
ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم
ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري ثم
ابنه محمد القايم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم اجمعين ويدعون
انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبي ص
للحسين ع ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ايمة تسعة تاسعهم
قايمهم وعن مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول
له شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحديث
السن وان هذا الشيء ما سألني احد عنه نعم عهد الينا نبينا
ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ويثبتون
تارة بانه يجب في الامام العصمة وغير هولاء ليسوا معصومين اجماعًا
فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته
واخرى بان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد
منهم وهو افضل اهل زمانه فيتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة
المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتامل ما فيه بعد الاطلاع على
ما سبق ومحاربو علي ع كفرة لقوله عليه السلام حربك حربي يا علي ولا
شك ان محارب رسول الله ص كافر ومخالفوه فسقة لان حقيته
امامته واضحة فمتابعته واجبة فمن خالفه يكون مخالفًا لسبيل
المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرًا والحق ان محارب علي ع يكون خاطيًا طايرًا فيكون من الفئة

مخطئا

الباغية

الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء
الراشدين واما مخالفته فلا يخلو اما ان تكون عن اجتهاد او لا فالظاهر
ان خطاؤه لا ينتهي الى التفسيق لانه مجتهد والمخطي في الاجتهاد لا
يكون فاسقًا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفة
سائر الخلفاء الراشدين

المقصد السادس في المعاد

والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على التماثل
هل يمكن وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم ام لا ذهب المليون الى امكانه
وذهب بعض الاوايل الى امتناعه واحتج المص على امكانه بدليلين
عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان احد
المثلين ممكنًا كان الآخر ايضًا ممكنًا والا لم يكونا مثلين بما فرضناهما
مثلين واما السمع فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم
ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد عالم آخر لكان
كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين بينهما الا بتحقق فرجة
بينهما الثاني لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه العناصر
الاربعة فان لم تطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف
متفقات الطبايع في مقتضياتها وان طلبت لزم ان تكون في
الامكنة الاخر بالقسر دايمًا والجواب عن الاول لا نم ان العالم كرة و
لو سلم فلا نم وجوب الخلا بينهما لم لا يجوز ان يكونا في ثخن جسم آخر
وعن الثاني انا لا نم انه يلزم اختلاف متفقات الطبايع في
مقتضياتها فان الجواز ان يقتضي كل في عالمه مكانًا مماثلا للمكان

مماثله مثلا ارض كل عالم يقتضي مركز هذا العالم وماء كل عالم يقتضي
محيط هذا العالم وانما لم يسند المنع بما اسند في المشهور اعني
لجواز ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر
عالم آخر وان كانت مماثله لها في الجسمية لان اختلاف طبايع
عناصر العالمين ينافي تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله
والكرة ووجوب الخلا واختلاف المتفقات ممنوعة واختلفوا
في ان العالم هل يجوز ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى
امتناعه ذهابا الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب
الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفناء
وذهب الاشاعرة وابو علي الى جواز فناء العالم يعلم بالعقل
وذهب الاشاعرة ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمختار
المص ان جواز عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول
فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع عليه
العدم لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب والى هذا المعنى
اشار بقوله والامكان يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان
الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه اعني عدمه الطاري بعد وجوده
ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي
وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او
مبتديا وقد مر بيان ذلك مستقصى في بحث ان المعدوم لا
يعاد واما الثاني فلان الدلايل السمعية تدل على وقوع العدم
مثل قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام

ومثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى هو الاول والآخر والآخرية
في حقه تعالى انما تتحقق ان لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي
السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا
اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله ويتاول في المكلف
بالتفرق وكما في قصة ابرهيم ع اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره
ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم
ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير
الجواب ان يقال انه لا اشكال في غير المكلفين ويجوز ان يعدم بالكلية
ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول العدم بتفرق
الاجزاء ويتاول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفرق
ويصح هذا التاويل كما في قصة ابرهيم ع فانه لما طلب اراءة احياء
الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال الله تعالى في جوابه
فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم
ادعهن يأتينك سعيا ثم يظهر منه انه اراد باحياء الموتى تاليف
الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه
ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية
ولاستلزامه انقلاب الحقايق والتالي ذهب ابو علي وابو هاشم
ومتبعوهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام
لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر
فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمص
يخلق لكل جوهر فناء ابطل هذا المذهب ولما كان مشتملا على

ثلث دعاوى احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه
من الموجودات وثالثها انه يفنى به الموجودات جعل ابطال كل منها وجها
على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا وقد
كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه
اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او
الوجوب والا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده وح يلزم التس
والى هذا اشار بقوله ولاستلزامه انقلاب الحقايق او التس واما
بطلان انه مناف لما سواه لانه ان كان قايما بذاته كان
جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قايما بغيره فلا بد ان
يكون قايما بجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا ايض ضدا
للجوهر فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار
بقوله ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما بطلان
انه يفنى به الموجودات فلان اعدامه الموجود ليس اولى من
اعدام ذلك الموجود له اعني منعه من الدخول في الوجود بل يقال
هذا اولى من ذلك لما اشتهر ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا
اشار بقوله لانتفاء الاولوية واثبات بقاء لا في محل يستلزم
الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم
توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب طايفة من
الى ان الجوهر باق ببقاء قايم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى
الجوهر والمص ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله اثبات بقاء
لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك

لان

لان البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول
يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني
الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر
من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا
للاخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين
لانه باعتبار ان يكون قايما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه
عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من
الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قايم به فاذا اراد الله تعالى
اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر به فابطل المص ذلك
المذهب بان حصول البقاء في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه
اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف
على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان الثاني اما
نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول
البقاء وح يلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة ووجوب
ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية
بثبوت الجسماني من دين محمد صلعم مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل
المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على الجسماني وذهب
طايفة من المحققين الى ان المعاد النفساني والمراد به وجود
الروح بعد موت البدن وخرابه يمكن اثباته بالبراهين العقلية
واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه
ولكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء لانهم

صادقون وذهب طايفه الى نفيهما واحتج المص على وجود المعاد على الوجهين الاول ان الله تع وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب و العقاب بعد الموت الا بعد العود فوجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله تع كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يوصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب على الله تع كما هو مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تع ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين وقوله تع يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستبد العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا تقبل التاويل منها قوله تع قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ائذا كنا عظاما نخرة قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى



العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد صلعم لانه ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان به وانما قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقه وهو ممكن بالضرورة و قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدن الماكول جزء بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا او هو المط او يعاد في كل واحد منهما وهو مح لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه وهذا مع اضافته الى الترجيح بلا مرجح ثبت مقصودنا وهو ان لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم وتقرير الجواب ان المعاد انما هو للاجزاء الاصلية وهي الباقيه من اول العمر الى آخره لا لجميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الانسان الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قوله ولا يجب اعادة الفواضل ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وعدم تخرق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه لو كان فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك

وهو يوجب الخرق والالتيام وهو مح وبانه يلزم تولد البدن من غير
التوالد وذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة
بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها
لا تسعها لقوله تع وجنة عرضها كعرض السموات والارض فبالضرورة
تكون فوق الافلاك اعني خارجا وذلك مح لان الفلك المحيط
بجميع الافلاك محدد الجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى
امتناع تابيد الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع
الاحتراق وعلى الدوام وعدم تناهي القوى الجسمانية لان
وصول الثواب دايما ووصول العقاب دايما بالنسبة الى البعض
يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المص عن هذه الوجوه
بانها استبعادات ولا امتناع في شي مما ذكر فان الافلاك
حادثة كما ذكر فيكون عدمها جايزا واذا كان عدمها جايزا كان
انخراقها ايض جايزا على ان عود الروح في عالم العناصر لا يوجب
التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جايز وما ذكر من حديث
المحدد فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام
الاحتراق ممكن والتولد ايض ممكن كما في حوا وادم ع والقوة الجسمانية
قد لا تتناهى انفعالاتها وكذا فعلها بواسطة ويستحق الثواب
وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول
ينبي عن ارتفاع حال الغير مع قصد الرفع بفعل الواجب والمندوب
وفعل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك ضدا

والاخلال به اي بالقبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه
وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح ان
يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك
يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله ان يفعله لندبه
او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح اي يستحق فاعل ضد القبيح
الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك القبيح والاخلال بالقبيح لانه
اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح
فانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا
ثوابا لهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض آخر من لذة او غيرها
لم يستحق ثوابا ومدحا وانما يستحق المدح والثواب بفعل الطاعة
لان الطاعة مشقة لزمها الله تع المكلف وظاهر ان المشقة
من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون
الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف
عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة
والذم وهو القول المنبي عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل
القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان
المكلف اذا علم ان للمعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد
عن فعلها ويقرب بفعل ضدها واللطف على الله واجب ولدلالة
السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال
بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لسايل ان يقول
لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال

بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وفعل القبيح
كان مستحقا للمدح والذم ايضاً فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي
استحقاق المدح والذم في مكلف وهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع
في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال
بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة
في شكر المنعم قبيح ذهب ابو هاشم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف
وقع شكرا للنعم التي انعم الله تعالى بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المص
بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح ان ينعم
الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من
غير ان يصل اليه اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان
يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع
الجهل دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل يقضي بوجوب
شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع
الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا فوافيه منع ظ
ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب والمندوب
او الاخلال به اي بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة
فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة
رفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة حال الصدور عن الفاعل يمتنع
الندم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه مع انها سبب لاستحقاق الثواب
نعم رفع الندم شرط في استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق
الثواب انتفاء النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به لوجهه اي اذا

اوقعه لوجه الوجوب او للوجوب ولوجه الندب او للندب ويجب اقتران
الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع
فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم
والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المص واحتج عليه بانا
نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم و
الاجلال وكذلك من فعل الفعل القبيح يستحق الاهانة والاستخفاف به
ويجب دوامهما وذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل
النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه
الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية
يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا
واللطف واجب واليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثاني ان
المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي
وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان
دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر واليه اشار بقوله
ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل
لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه
السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن
يجب خلوصهما لما سياتي متصلا بهذا البحث والى هذا اشار بقوله ولحصول
نقيضهما لولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول ضرر
الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول
نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب والعقاب

عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من
العوض والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار
بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير
حصولها اى حصول الخلوص فيهما اى في العوض والتفضل واما العقاب
فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب ان خلوصه بالطريق الاولى
والى هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان لسائل
ان يقول ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم
متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعظم
درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم
الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا من
الشوب وايضا فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا
بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب من الثواب اجاب عنه بقوله وكل
ذى مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون مغتما بشاهد
من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الحد لانتفاء المشقة و
غنائهم بالثواب يغني عنهم مشقة ترك القبائح واهل النار ملجاون
الى ترك القبائح فلا يثابون به فعقابهم خالصا عن الشوب ويجوز
توقف الثواب على شرط والا لا يثبت العارف بالله تعالى خاصة وذهب
جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط ولهذا قال
المص واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف
بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي صلى الله عليه وسلم في رسالته مثابا والتالي
باطل بالاتفاق وبيان الملازمة ان العارف بالله تعالى وحده من غير

ان يصدق النبي له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على
شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي
والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير
على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتاخرة و
تكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة ونفاه المحققون ولهذا قال
المص واحتج بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون
عنه لزم ان لم يحسن ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والا
بوعده واجمع القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال
ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو
هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى
الزائد مستحقا وان تساويا صارا كان لم يكن وهو الموازنة و
المص اراد ابطال مذهب ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا
كان الاخر ضعفا وحصول المتنافيين مع التساوي تقريره
انا لو فرضنا استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء
من العقاب فاسقاط احدى الخمسين من العقاب دون الاخرى ليس
اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا
يسقط شي منها وهو المط ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء
من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما
للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب و
المعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما معا لان علة

عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما معاً دفعة وجدا دفعة
لان العلة موجودة حال حدوث المعلول وهما موجودان حال كونهما
معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد من العملين
يؤثر في الاستحقاق الناشئ عن الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين
بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحداً كما لا يتحد في
المزاج ايضاً والحق انه ليس ههنا تأثير وتأثر حقيقي بل احباط
الطاعة واستحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة
انه لا يثيب عليها ويزن العقوبة على المعصية بقدرها فلا يخرج
الجواب عن الصورة الاولى ايضاً فان اسقاط احدى الحسنتين وان لم
يكن اولى من الآخر لكن المختار رح انهما شاء على ما مر في مسئلة الهارب
والجائع وغيرهما والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع
لاستحقاق الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون
على ان عذاب الكافر المعاند لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد
الذي لم يصل الى المط زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تع
وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذل الجهد
والطاقة من غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون الى انه غير
معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين قالوا كان عهد
رسول الله صلى الله عليه واله الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم
يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود
ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم
يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيته ولم ينقل عن

احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري واحتجوا
عليه بان المبالغ في الاجتهاد اما ان يصير واصلا الى الحق او يبقى
ناظراً او وكلاهما ناج ويمتنع ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر فالكافر
اما مقلد للكافر واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصر في الاجتهاد
ولذلك حكوا بتوقفهم في العذاب وقوله تع وما جعل عليكم في الدين
من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين من الدين وكذلك اطفال
المشركين عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي ان النبي صلعم قال
هم في النار حين سألت خديجة عن حالهم وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة
لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما روي في الحديث ولان
تعذيبهم لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة فهل
هو منقطع ام لا ذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة
من المعتزلة الى انه منقطع واختاره المص واحتج عليه بان صاحب
الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العذاب
بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو بط بالاتفاق
او بالعكس وهو المط وبانه لو لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله
مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره لا ينقطع عذابه وهو
قبيح عقلا وسمعا والسمعيات مأولة ودوام العقاب مختص بالكافر
السمعيات التي تمسك المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب
الكبيرة من قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد

حدود الله يدخله نارا خالدا فيها ولنا اما بتخصيص العمومات بالكفار
او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب
ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم فان اريد بدوام العقاب دوام
عقاب الكفار فمسلم والا فمم والعفو واقع لانه حقه تعم فجاز اسقاطه
ولا ضرر عليه في تركه فيحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع
اتفقت الامة على ان الله تعم يعفو عن الصغاير مطلقا وعن
الكباير بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز
العفو عن الكباير بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه
جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب البا قون الى جوازه سمعا
واختاره المصنف واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعم
فجاز له اسقاط حقه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله
تعم في تركه وكلما كان كذلك فاسقاطه حسن وكلما هو حسن فهو
واقع ولان العفو احسان والاحسان عليه تعم واجب وعلى وقوعه
سمعا بالدلايل السمعية مثل قوله تعم ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعم قل يا عبادي الذين
اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب
جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو
عن الصغاير او عن الكباير بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا
عن الظاهر من غير دليل ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين
بلا ضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعم ان الله
لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك

وما دونه ولا يصح التفرقة باثباتها لما دونه وكذا يعم كل احد من
العصاة فلا يلايم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية على ان
في تخصيصها اخلالا في المقصود اعني تهويل شان الشرك
ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه والاجماع
على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ويبطل بنا في حقه اتفق
المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعم عسى ان يبعثك ربك
مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة
الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب
وابطله المصنف بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين
لكنا شافعين للنبي لانا نطلب زيادة المنافع له وهو بحق للثواب
والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي المطاع لا
يستلزم نفي المجاب اشارة الى جواب دليل المعتزلة تقريره ان
الله تعم قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعم قبول
الشفاعة عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة
تقرير الجواب انه تعم نفى الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع الخاص
لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي السمعيات متاول بالكفار
اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعم وما للظالمين من انصار
وقوله تعم لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعم فما تنفعهم شفاعة
الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات متاولة بتخصيصها بالكفار
جمعا بين الادلة على انا لا نم العموم في الازمان والاحوال وان سوق
الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وايضا الظالم على الاطلاق هو

الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع و
النصرة شيء عن مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط المضار
والخوص صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له عم لقوله ادخرت
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهب طايفة الى ان الشفاعة
بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والخو عند
المص صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي
اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له
زيادة منافع واسقاط مضار فقول وح يعود وجه الابطال
المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي عم وعلى الجواب عنها باعتبار
زيادة قيد فيهما اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين
ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي عم لقوله عم ادخرت شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال و
العزم على تركها في الاستقبال والمحققون ان ذكر العزم انما هو
للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية
لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار واجبة
لدفعها الضرر الذي هو العقاب والخوف منه ودفع الضرر واجب
فما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح
او اخلال بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين
واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تع توبوا الى الله جميعا
وتوبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه و
الا لانتفت التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه

او لاخلالها بعرضه او بماله او لغرض آخر لا يكون تائبا وخوف
النار ان كانت لغاية فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية
لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها
بالبدن لما ذكرنا ان المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا لغرض
آخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليها انما يكون
توبة اذا كان لانه اخلال بالقبيح لواجب واما اذا كان الندم
عليه لخوف المضرة او النقصان بماله او عرضه او لخوف النار
لم يكن توبة فلا يصح من البعض اي اذا ثبت ان الندم على فعل
القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه
قبيح او اخلال بالواجب يلزم ان لا يصح التوبة من قبيح دون
قبيح لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح يظهر انه لم يتب عن
القبيح لقبحه بل لامر آخر يوجد في بعض دون بعض وهذا
مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح التوبة عن قبيح
دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما يصح
الاتيان بواجب دون واجب وذلك لانه كما يجب عليه
ترك القبيح كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من
اشتراك القبايح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم
من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب
دون واجب وفي رده المص بقوله ولا يتم القياس على الواجب
للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا
لا يحصل الا بترك جميع القبايح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه

الا انا يحصل باتيان واجب دون واجب قوله فيه نظر لان
الكلام فى الواجبات التى صدر من الشارع الامر بكل واحد منها
على حدة كالصلوة والصوم مثلا لا فى افراد واجب امر
الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة
اى رقبة كانت وظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد
منها بل باتيان الجميع كما فى ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد
فيه الحسن لصحت التوبة اى لو اعتقد التائب فى بعض القبيح
الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه
لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر
اى اذا استحقر التائب احد الفعلين واستعظم الآخر من
حيث القبح حتى اعتقد بالحقير ان وجوده بالنسبة الى العظيم
كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير صح توبته لانه تاب عنه
لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلمه فتاب عن قتل الولد دون
كسر القلم صح توبته والتحقيق ان ترجح الداعى الى الندم عن
البعض يبعث عليه اى على الندم عن هذا البعض خاصة دون
البعض الآخر لانتفاء ترجح الداعى بالنسبة اليه وان
اشترك الدواعى الى الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم من ذلك
ان يكون الندم على البعض الذى تحقق معه الترجح لا لقبحه اذ لا
يخرج الداعى بهذا الترجح عن الاشتراك فى كونه داعيا الى
الندم على القبيح لقبحه وهذا كما فى الدواعى الى الفعل فان الافعال
تقع بحسب الدواعى فاذا كان داعيه بعض الافعال راجحة

على داعية بعض آخر اختص الفعل الذى يكون داعيه راجحة
بالوقوع وان اشترك مع غيره فى الداعى اقول لا يخفى على المتأمل
ان ما ذكره من التحقيق عدم التفرقة بين ترك القبيح والاتيان
بالواجب كما ذكره ابو على فالحق كلامه بخلاف اوله ولو اشترك
الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح عن بعض دون بعض
وبه يتأول كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلام وهو
ان التوبة لا تصح عن بعض والا لزم الحكم بسقوط الكفر عن
التائب منه المقيم على صغيرة والذنب اذا كان فى حقه تع
من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما فى ارتكاب الفرار من
الزحف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد فى
وفى الاخلال بالواجب اختلف حكمه فى بقائه وقضائه وعدمها
يعنى منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل
فى اخراجها فالذنب باق الى ان يؤدى ومنه ما يجب قضاؤه
فاذا قضى سقط كالصلوة والصوم ومنه ما لا يبقى ولا
يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة
العيد او صلوة الجنازة وان كان الذنب فى حق آدمى استتبع
ايصاله الى صاحب الحق ان كان ظلما وامكن الايصال لبقاء
صاحب الحق او وارثه والايصال انما يكون برد المال وتسليم
البدن او العضو الى ولى الجناية للاقتصاص او العزم عليه
مع التعذر اى تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق
ولا وارثه او استتبع الارشاد ان كان الذنب اضلالا

وليس كذلك الذي ذكرناه من اداء الواجب وقضاء ما وايصال
الحق الى صاحبه او العزم عليه وغير ذلك جزء من التوبة بل واجب
آخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال
امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت
توبته في حق الله تعالى وكان منعه للقصاص من مستحقه معصية
مجددة تستدعي توبة اخرى ولا يقدح في التوبة عن القتل ويجب
الاعتذار على الغياب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي تعلق بحق
الآدمي هو الاغتياب فيجب على المغتاب الاعتذار ممن اغتابه ان
بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب
فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يلزمه تفصيل ما اغتابه الا اذا بلغ
على وجه افحش وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل
اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين التوبة لانه
خالف نهيه تعالى قال تعالى ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم
ان يأكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وايجاب التفصيل مع الذكر
اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الغياب الندم على التعديد
التفصيل ان كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها
مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا
وقال المص فيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل فعل
قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد ايضا
اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها
وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها

كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار
وقال المص فيه اشكال لانا لا نم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان
مشتهيا لها لانه ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها
ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اي فيه
ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على
العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة
معلول له يجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال
لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب
بها فيه ايضا اشكال ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ان
يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة
ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط
عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة
واعترض بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا
لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك ان شاء
صفح وان شاء جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها
اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة
وعند اكثرهم بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه بانه لو
كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بدون الثواب لكنها قد
تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محبطة ولما بقي فرق بين
التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في اسقاط
عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة

يندم

ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها الا شرب الخمر
لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه
لم يبق الفرق بين التقديم والتاخير ولما اختصت التوبة عن
معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة
كثرة الثواب الى الكل على السوية والى هذا اشار بقوله والاختصاص
اى لولاه لانتفى الاختصاص واحتج الآخرون بانه لو كان
بنفس التوبة لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار والى
جوابه اشار بقوله ولا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط فان
ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه
وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر الكافر والفاسق مما اتفق
عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده
وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من
المعتزلة وللمثبتين انه امر ممكن اخبر به الصادق واما امكانه
فظاهر واما اخبار الصادق به فلقوله تع النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيمة على العذاب الذي
هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام
الساعة فهو في القبر ولقوله تع حكاية ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليست الا في القبر ومن قال
بالاحياء فيه قال بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى
كقوله عم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران

وكما

وكما روى انه صم مر بقبرين فقال صم انهما يعذبان وما يعذبان عن
كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه عن البول واما الثاني
يمشي بالنميمة وكقوله صم استنزهوا من البول فان عامة عذاب
القبر منه وكقوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة
اختلف بها اضلوعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج
المنكرون بقوله تع لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك وصف لاهل
الجنة وضمير فيها الجنة اى لا يذوقون اهل الجنة في الجنة الموت
فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة
في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول
الجنة واما قوله تع الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم في
الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة
الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا اشتباه فلا يتصور
موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم تكن
مخالفة للمعقول فاما على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها
وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل
مخالفتها المعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان تذهب
اجزاؤه ولا نشاهد احياء ولا مسئلة والقول بهما مع عدم
المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع والطيور
وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق
فصار رمادا وذرى في الهواء شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا

فانا نعلم عدم احيائه ومسائلته وعذابه ضرورة وقد تحير
الاصحاب في التفصي عن هذا فقال القاضي واتباعه في صورة
المصلوب لا بعد في الاحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة كما
في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية
النبي صم جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما
الصورتان الاخيرتان فان للتمسك بهما مبني على اشتراط
البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا بعد ان تعاد الحيوة الى
الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان
خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعم وسائر
السمعيات من الميزان والصراط والحساب ونظاير الكتب
ممكنة دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة
وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها اما الميزان
فقد قال الله تعم ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال
تعم واما من ثقلت موازينه فهو في عيشة واما من خفت
موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه
ميزان له كفتان ولسان وشاهدين حملا بالحقيقة
لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك و
انكره اكثر المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها
فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في
كل شي ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور وقيل
هو الادراك فميزان الابصار والاسماع وميزان الاصوات السمع

والطعوم الذوق وهكذا ساير الحواس وميزان المعقولات العقل
واجيب بانه تعم يوزن صحايف الاعمال وقيل يجعل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع
فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وان الميزان الكبير واحد
اظهارا لجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد
في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون
والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون
المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال الله تعالى
وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة
زعما منهما انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب
على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد طريق الجنة المشار
اليه بقوله تعم سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله
تعم فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل
العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل المراد بها الاعمال
الردية التي يسأل عنها ويواخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور
لكثرتها ويقصر لقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشي
على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى
يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق
الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد
ومنهم من يجر رجلاه وتتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما
الحساب فقد قال الله تعم ان الله سريع الحساب وقال عليه السلم

حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله تع
واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال
كل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا
يلقيه منشورا والسمع دال على ان الجنة والنار مخلوقتان
الآن والمعارضات متاولة لجمهور المسلمين على ان الجنة والنار
مخلوقتان الآن خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد
الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما تخلقان يوم القيمة لنا وجهان
الاول قصة آدم ع وحوى واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها
باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق
به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين
وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين
والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها
ثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تع ولقد رآه
نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تع
في حق الجنة اعدت للمتقين واعدت للذين آمنوا بالله ورسله
وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت
الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة
في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب
النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة وتمسك
المنكرون بوجوه الاول ان خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا يليق
بالحكيم وضعفه ظ والثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تع كل

شي

شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص
الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من آية
الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان
المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود
الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم وبان الدوام المجمع عليه هو
انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على
العدم زمانا يعتد به كما في الدوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء
قطعا وهذا لا ينافي فناء لحظة الثالث انه قال في وصف الجنة
عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء
السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان المراد
ان عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها
عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض
واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر
معدوم والتصريح بانه اخرى بان عرضها كعرض السموات والا رض
وتحمل هذه على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان
في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تع حكاية عن اخوة يوسف
وما انت بمؤمن لنا اي مصدق فيما حدثناك وقال ع الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي تصدق واما في الشرع فهو
عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة
فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع
تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال قوم

انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى
انها الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائى
وابنه واكثر المعتزلة الى انه الطاعات المفروضة من الافعال
والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن
مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان
وقال طائفة هو التصديق مع كلمتى الشهادة ويروى هذا عن
ابى حنيفة ولعل هذا هو مراد المص حيث قال تصديق بالقلب
واللسان ولا يكفى الاول يعنى التصديق بالقلب وحده ليس ايمانا
لقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم حاثبت للكفار الاستيقان
النفسى وهو التصديق القلبى فلو كان الايمان هو التصديق
القلبى لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متقابلان ولا
يكفى الثانى يعنى الاقرار باللسان لقوله تع قالت الاعراب آمنا
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تع ومن الناس من يقول
آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت فى هاتين
الآيتين التصديق اللسانى ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس
هو التصديق اللسانى فقط وللاشاعرة الآيات الدالة على محلية
القلب للايمان نحو اولئك كتب فى قلوبهم الايمان ولا يدخل الايمان
فى قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن ذلك الآيات الدالة على الختم
والطبع على القلوب وكونها فى اكنة فانها واردة على سبيل البيان
لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء النبى ع اللهم ثبت قلبى على
دينك وقوله ع لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت

قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق
لان فعل القلب اما التصديق واما المعرفة والثانى بط لانه على
ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوى وكان على الشارع
ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما
ولو نقل لاشتهر اشتهار نظايره بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع
لم يزد على ان قال انما الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
كما نقلنا عنه آنفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه
جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا عليه فى غير موضع
من الكتاب نحو قوله تع الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل
صالحا والظاهر ان الشئ لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان
بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا اثبت
الايمان مع وجود القتال والظاهر ان الشئ لا يمكن اجتماعه مع
ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه هذا يعنى
عدم تصديق النبى ع فى بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان
هذا اعم من تكذيبه ص فى شئ مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام
الغزالى لشموله الكافر الخالى عن التصديق والتكذيب والى هذا
اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعنى ان عدم الايمان اعم
من ان يكون مقارنا لضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا
لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين واعتذار الامام الرازى
بان من جملة ما جاء به النبى ص ان تصديقه واجب فى كل ما جاء به
فمن لم يصدقه فقد كذبه بذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل

من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات او شد
الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي صلى الله عليه وسلم في جميع
ما جاء به وح لا يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا
وان جعلنا ترك المامور به او ارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب
وعدم التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة من
الفساق عنه ولا حد الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا لو سلمنا اجتماع
التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا
فيجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من
ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف
بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت
ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط
من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله
تع مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق
مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة فان مرتكب الكبيرة عندهم
لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو
الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب
وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا وفعلا واجب
والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب
سمعا واختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى
وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره

المص فقال انهما واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع فان القائل
قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام
فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تع ولتكن
منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله ع لتامرن
بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم
فتدعو خياركم فلا يستجاب توعد على ترك الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والا اي وان لم يجبا شرعا
بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمه الله تع
واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا
على الله تع لان كل واجب عقلي فهو واجب على كل من حصل في حقه
وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه ان كان فاعلا لهما
وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان
كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمه الله تع لانه تع اخل بالواجب
العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامر
به معروف وما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل
الاجتهادية اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي
والمنهي وتجويز التاثير اي الشرط الاخر ان يجوز في ظنه
تاثير امره ونهيه وافضائهما الى المقص فانه اذا لم يظن انهما
يفضيان الى المقص لا يجبان عليه والشرط الاخر تجويز



اشفاء المفسدة اى ان يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه
ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لاوجب
عليه وينبغى ان لا يتجسس عن احوال الناس للكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تع ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا الآية فانه
يدل على حرمة السعى فى اظهار الفاحشة ولا شك ان
التجسس سعى فى اظهار الفاحشة ولا شك له واما السنة
قوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن
تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين
وقوله عليه السلام من ابتلى بشىء من هذه القاذورات
فليسترها بستر الله وايضا قد علم من سيرته عليه السلام انه
كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه
فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين
لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة ان لم يقم به
الآخرون اثم الكل بتركه هذا آخر ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام

والحمد لله على التوفيق للاتمام نفع الله به
الطالبين وجعله ذخرا لنا
يوم الدين والصلوة والسلام
على سيد المرسلين وخاتم
النبيين محمد وآله
الطاهرين
تمت

